



TITLE:

ホワイトヘッドの宗教哲学(Dissertation_全文)

AUTHOR(S):

山本, 誠作

CITATION:

山本, 誠作. ホワイトヘッドの宗教哲学. 京都大学, 1976, 文学博士

ISSUE DATE:

1976-05-24

URL:

<https://doi.org/10.14989/doctor.r3049>

RIGHT:



ホワイトヘッドの宗教哲学

山 本 誠 作

目次

第一章 神と宇宙の秩序

一、外延的連続性について

二、系列と社会について

三、普遍的相対性と科学的物質主義

四、有機体の哲学

五、主観主義原理の否定

六、永遠的諸身体の抽象的ハイパーネー

七、永遠的諸身体について

八、外延的連続性と神

九、神の三つの本性

十、神の原初の本性

十一、神の結果的本性

十二、神の超之と置かれた本性

十三、万有在神教

十四、神の創造性

第二章 現実の有機合成過程

一、概論

二、客體 - 主體構造

三、把握

四、主體的目的について

五、混成の自然的威取

六、宇宙の入り方

七、現實的有の合成に於ける自由と要

八、満足について

九、^{アトミスム}原子性と連続性

十、持続について

第三章 知覚論

一、因果的效果と知覚

二、呈示的直接性と知覚

三、象徴的付託

四、命題について

五、判断について

第四章 文明論

一、文明について

二、文化について

三、自然界の秩序

四、真、美、冒險、藝術、需要について

五、藝術、道德、宗教

第六章 ホワイトヘッドの宗教観

一、理性的宗教とは何か

二、ユーロ＝オーストリアの神

三、神と世界との逆対立

四、宗教、哲学、科学

五、キリスト教と仏教について

第一章 神と宇宙の秩序

一、外延的連続体について

神と宇宙の秩序との関連は、ホワイトヘッ
ドの哲学においては、最も重要な問題の一つ
である。彼が指摘しているように、世界の秩
序、世界の実在性の深さ、世界のその全体な
うに諸部分における価値、生活の喜び、生
活の平安、そして悪の克服は、みな次のよう
な真理、つまり宇宙は無限の自由を伴った創
造性と無限の可能性を伴った諸形相の境域を
展示し、しかもこの創造性とこれらの形相は
、神がそれであるところの完成された理想的
調和を度外視しては、現実性を達成すること
ができないという真理によつて結び合わされ
ているのである。^{注(1)} 宗教的洞察は、こうした真
理を把握するところに成立するのである。両
者、つまり神と宇宙の秩序との関連性の問題
を考察するにあたり、私はホワイトヘッド
に特有な、〈外延的な連続体〉(extensive continuum
)、〈永遠的諸容体の境域〉(the realm of eternal

objects)、<リセプタクル> (Receptacle)、
 <神の原初的本性> (the primordial nature of God)
 <神の結果的本性> (the consequent nature of God)
 等々の諸概念を検討することから始めなければならぬ。

外延的な連続体は、無限な分割可能性 (indefinite divisibility) と涯しない延長 (unbounded extension) という性格を持っている。^{注(2)} ホワイトヘッドはそれについて、こう述べている。「外延的な連続体は、過去、現在、未来にわたる全体としての世界の根底に横たわっている。……それは全体と部分とか、重複して、したがって共通の諸部分を持つとか、接触とかといった種々に結びついた関係と、これらの第一次的関係から導き出された他のもろもろの関係によって結合された、もろもろの有の複合である。^{注(3)}」と。そして別の箇所では、現実的有が外延的連続体を原子化するのであり、外延的連続体のこうした原子化がその時間化であるといっている。^{注(4)} もう一箇所引用しよう。「この

外延的連続体は、経験におけるあの一般に関係づける要素であり、それによつて経験されたもろもろの現実的有とあの単位経験〔経験主体のこと…引用者注〕そのものが、一つの共通の世界の連帯性において結合される。もろもろの現実的有はそれを原子化し、そのことによつて、先行するという仕方[●]で単に可能的に過ぎなかったものを、現実化するのである。外延的連続体のこの原子化が、またその時間化である。^{注(5)}

これらの引用文から、われわれは外延的連続体に関して、どういう見解を引き出すことができるであろうか。ホワイトヘッドによれば、現実的有は「自らを創造する被造物」^{注(6)}である。言い換えると、それは創られたものでありながら、自らを創、てゆくものである。過去の環境的世界—それ自身の世界—によつて創られ限定されながら、自らを創り、自らを限定してゆくもの、それが現実的有である。そしてそれは、こうして自らを創造し終

ることによって、継起する他の現実的有の、
 創られたものから創るものへという仕方での
 自己創造過程の構成要素として、働いてゆく。
 そこに一の現実的有から他の現実的有への移行
行がある。その上、それぞれの現実的有は、
 全包括的な宇宙全体を自らに含んだミクロの
 宇宙だといわれている。^{注(7)} ということは、それ
 ぞれの現実的有が、それに固有の仕方、世
 界の焦点となっていて、ということである。
 現実的有は、創られたものより創るものへと
 いう仕方、自らを創造することにおいて、
 世界の焦点となりながら、他の現実的有へと
移行する。一から他へのこうした移行が、ま
 た過去、現在、未来にわたる世界全体の創造
 的プロセスに外ならない。外延的連続体は、
 無限の分割可能性であり、涯しなく広がって
 いるものとして、過去、現在、未来にわたる
 世界のこうした創造的プロセスの根底に横た
 わっているものである。それは現実的有が、
 それ自身の世界によって限定されながら、自

らを限定するという仕方では世界の焦点となり、
 世界を創ってゆく——そのことか——この現実
 的有による外延的連続体の原子化ということ
 である——これを可能ならしめるく一般的に關
 係づける要素>なのである。外延的連続体は
 、もろもろの現実的有によって原子化—分割
 —されることによって、<時間化>されると
 いわれている。そこに<時空的連続体> (spatio-
 temporal continuum) が現われてくる。外延的連
 続体の時間化が時空的連続体であるのだから
 、前者は後者よりもより根源的なものである
 ことは、言うまでもない。外延的連続体がこ
 うした時間化から抽象されると、それは「最
 も普遍的タイプの関連性」^{注8}となる。とにかく
 、もろもろの現実的有が外延的連続体を分割
 し原子化することによって、それを時間化す
 ると、そこにわれわれの<宇宙世紀> (cosmic
 epoch) を特長づける、時空的連続体が現われ
 てくるのであり、そして過去、現在、未来に
 わたる世界全体の創造的プロセスは、こうし

た時空的連続体のうちでなされるのであるから、外延的連続体が過去、現在、未来にわたる世界全体の根底に横たわっている、といわれる理由もそこにあるのである。そしてさらに言えば、世界における秩序も結局のところ、最も普遍的なタイプの関連性といわれる外延的連続体に基づく、といわなければならない。

ところで、外延的連続体は最も普遍的なタイプの関連性であった。それはまた別の箇所では、外延的結合 (extensive connection) ^{注(9)}といわれ、また外延的構図 (extensive scheme)ともいわれている。そしてそれは、われわれの宇宙世紀を構成する四次元的な時空的連続体よりも根源的なものであった。後者は、外延的結合に内属する諸可能性を限定し制約することによって——それが、先に述べたように、もろもろの現実的有による外延的連続体の原子化ということである——成立する一つの特殊なタイプに過ぎないのである。最も普

普遍的なタイプの関連性>について、ホワイトヘッドはこう述べている。「より一般的タイプの諸性質が表現しているのは、<外延的結合>とか、<全体と部分>とか、<外延的抽象>によつて導き出され得るが、しかし直線が定義されたり、それによつて測定可能性が導入されたりするような、より特殊な諸性質の導入を除外するような、種々なるタイプの<幾何学的諸要素>とかの単なる事実である」と^{注(1)}。

こうした外延的結合、全体と部分、幾何学的諸性質が<最も普遍的タイプの関連性>であり、それをより特殊化すると、そこに直線が定義されたり、依つてもつて測定可能性が導き出されてくるような、より特殊な諸性質が妥当する領域、つまり時空的連続体が導き出されてくるのであり、こうした時空的連続体にもつていて<幾何学的社会> (geometrical society) が成立するのである。さらに、この幾何学的社会を、より広い背景世界として構つ

、その〈従属的社会〉(subordinate society)として、〈電磁的社会〉(electromagnetic society)が導き出されてくるのであり、それがわれわれの宇宙世紀なのである。この電磁的社会は、〈電磁的諸機会〉(electromagnetic occasions)により構成される〈電磁場〉(electromagnetic field)を形成しているのであり、そこには〈電磁的諸法則〉(electromagnetic laws)が支配しているのである。「この宇宙世紀は電子とか陽子的な諸現実的有によつて、そしてエネルギーの量にわずかに認められ得る、より究極的な諸現実的有によつて、性格づけられている。

……またそれぞれの電子は電子的諸機会の社会であり、それぞれの陽^(は陽子)子^子的諸機会の社会である。それらの機会が、電磁的な諸法則の存在する理由である。しかしそれらの機会が再生する能力——それによつて、それぞれの電子とか、それぞれの陽子は長い生命を持ち、またそれによつて、新しい電子とか新しい陽子が成立してくるのであるが——は、それ自

身、こうした同一の諸法則のおかげである。
 しかし、これらの法則が完全には遵守されず、
 再生はもろもろの失敗例と混合しているとい
 う意味のうちに、無秩序がある。したがっ
 て、現在の自然法則の側で、漸次的に優勢に
 なることのうちに起こ^{注(12)}てくる、新しいタイ
 プの秩序への漸次的移行がある」と。これら
 の引用文から解することは、われわれの宇宙世
 紀を特徴づける、電磁場を構成する電子的な
 いし陽子的諸機会が、それぞれその環境的世
 界によって限定されながら自らを限定するとい
 う仕方、自己を再生するさまざまな有力
 な仕方の記述が、自然法則であるということ
 、こうした諸機会の再生する能力は、それ自
 身自然法則のおかげであるが、自然法則は決
 して永遠不変のものではなく、あくまで相対
 的な永続性と統計的な恒常性を持つに過ぎ
 ず、そこには新しいタイプの秩序への漸次的
 移行があるということ、しかも自然諸法則の
 支配に成立する、われわれの宇宙世紀の秩序

は、究極的には、外延的連続体に基くということである。

二、系列と社会について

ホワイトヘッドは「諸機会のグループ化」(grouping of occasions)について語っている。このグループ化は「系列」(nexus)と「社会」(society)という二つの概念で捉えることができる。では、諸機会が系列を形成するとはどういうことであろうか。系列には、空間的と時間的と二種に区別される。この点について、彼はこう述べている。「系列は空間的にも時間的にも、それ自身を拡張することができる。換言すれば、それは相互に同時的な幾組かの諸機会を含むことができ、相互に過去であり未来である幾組を含むことができる。もし系列が純粹に空間的であれば、それは^{ペア}対の一方が他方に先行するような、そのような対の諸機会を何ひとつ含まないであろう。系列の諸機会間の相互的内在はその場合、同時的諸機会に固有な間接的タイプのものになろう。外在性

の觀念がわれわれの空間直觀を支配しているのも、このためである。もし系列が純粹に時間的であれば、それは同時的諸機會の対を何ひとつ含まないであろう」と^{注(14)}。この引用文で取り上げられているのは、純粹に空間的な系列と、純粹に時間的な系列である。しかしわれわれは今一つ、時空的系列をも考慮すべきであろう。人間をも含めて現実の「持続体」(enduring things)は、時空的系列を成しているのである。そこでは、こうした持続体を構成する諸機會は、一から他への移行を通して直線的系列を形成しながら、身体その他の空間的広がりに見られるように、同時に秩序づけられてもいるのである。^{注(15)}

さて、ホワイトヘッドは『觀念の冒險』のなかで、系列を相互的内在という概念を通して定義しようとしている。それによると、諸機會のグループが、他の点で共通の関連性に欠けているとはいえ、相互的内在という一般的关系性を例証するものと考えられる時、こ

のグループは系列と呼ばれるのである。A・B・Cという三つの機会が時間的な系列を形成しているとしよう。Bに取ってAはその過去であり、Cはその未来である。AはBの客体的条件としてBに内在している。Cは予料という仕方でもBに内在している。こうして、Bを媒介として、AはCに内在し、CはAに内在している。こうしてわれわれは、一般に時間的な系列を形成しているグループの諸機会は相互に内在しているとの結論を引き出すことができるのである。

次にA・B二つの機会が空間的な系列を形成しているとしよう。この場合、AとBは同時的といえる。両者が同時的だということは、相互に因果的に独立を意味する。その限り、両者は相互に内在的とはいえぬであらう。AとBとは同一の共通の過去によって限定されることもあり得よう。しかしこの場合でも、Aが同一の共通の過去によって限定される仕方は、Bの場合とは、多少なりとも相違して

いることが、認められなければならない。AはBの過去に属さないあるものを含み、BはAの過去に属さないあるものを含んでいなければならない。さもないと、AとBは因果的に独立とはいえないものである。にもかかわらず、同時的なAとBとか、同一の共通の過去によつて限定されることのうちに、われわれは両者の〈間接的タイプ〉によつて、相互的内在を認めなければならないのである。

ところで、社会とは何であろうか。このことに関して、ホワイトヘッドはこう述べている。「社会とは、あるタイプの〈社会的秩序〉を〈例示し〉、ないし〈分与し〉ていふところの系列である。〈社会的秩序〉は次のように定義され得る。系列が〈社会的秩序〉を享受するのは、(i)その含んだ諸現実的有のそれぞれが、それがそれであることのうちに例示された形相の共通の要素があり、(ii)この系列のそれぞれのメンバーがこの系列の他の若干のメンバーを把握することによつて、自

らに課せられた諸条件のためにこの形相の共通の要素が各メンバーのうちに生起し、そして、(iii) これらの抱握があの共通の形相を内蔵する積極的諸感取 (positive feelings) を内に含んでいるため、あの再生の条件を負わせる場合である。こうした系列は「社会」と呼ばれ、そして共通の形相はその社会の「限定する性格」 (defining characteristics) である^{注(17)}。この引用文からも分るように、あるタイプの「社会的秩序」を例示し、ないし分享している系列が、社会である。社会を系列から区別する特徴は、前者を構成する諸メンバーの、一から他への移行において再生する共通の形相が、それらを限定する性格として働いており、したがってそこでは、系列はこの限定する性格を通して社会的秩序を形成している事に認められる。そしてホワイトヘッドは、こうした社会のタイプを三つに分類しているように思われる。まずオードに、「構造を持った社会」 (structured society) である。ハールはこうした構造

を持った社会の一例として、国際連合のような政治的組織体と対比させられた。アメリカ合衆国のような連邦的統一体を挙げている。^{注(18)}

前者、つまり国際連合は、自立的な諸国の連合なのである。ハールによると、こうした政治的組織体は、ホワイトヘッドでは、オニク

タイプの社会、つまり「粒子的社会」(corpuscular society)の一例として、挙示し得るという。

オニクのタイプは、系列的秩序を有する「人格的社会」(personal society)である。こうしたいう

ような社会の最も一般的な具体例として、ホ

ワイトヘッドが挙げているのは、「波動の規則的系列、個々の電子、陽子、個々の分子、

無機物とか生きた細胞といったような分子の

社会、植物とか動物体といった細胞の社会で

ある。^{注(19)}

「ある」。

しかもここで今一つ注目すべきことは、孤立した社会は存在しないということである。

ホワイトヘッドはこう述べている。「すべての

社会はいずれも、諸現実的有のより広い環

境の背景を伴ったものと考えられなければならない。
 らぬ。これらの現実的有は客体化を寄与し、
 そしてこの社会の諸メンバーは、「こうした客
 体化されたものに合致しなければならない」
 と。^{注(20)} どんな社会も、その諸メンバーの「一から
 他への移行において、再生的に実現されるく
 限定する性格」によつて、社会的に秩序づけ
 られ、しかもこうした社会はいずれも、「諸
 現実的有のより広い環境の背景」——それ自身^{注(21)}
 また、社会を形成している——を伴っている。
 そしてある社会が社会的秩序を維持し得るの
 は、それがそうするのにより有利な環境社会を有
 し、後者が寄与する客体化に、当該の社会の
 諸メンバーが合致し順応するからである。ホ
 ワイトヘッドが指摘しているように、^{注(21)} 自己の
 行動で自らの環境を破壊するのは、それゆえ
 自殺行為なのである。

そこで、ある社会が与えられると、それよ
 りもより広い環境社会が考えられる。そして
 後者はさらにより広い環境社会を背景に持つ

ているのである。そして社会がより広範に
 なるにつれて、それを限定する性格も、次第に
 一般的普遍性の度を高めてゆく。電磁的諸
 機会で構成される電磁的諸機会の社会は、よ
 り広い環境世界として電磁的社会を持ち、後
 者はさらに幾可学的社会を、そして幾可学的
 社会は四次元的な時空的連続体を、そして時
 空的連続体は、結局のところ、外延的連続体
 をより広い環境世界として持っているのであ
 る。外延的連続体は最も一般的普遍的タイプの
 の社会であり、そして外延的結合をその限定
 する性格として持つこの社会は、われわれの
 宇宙世紀がそこに組み込まれている、全環境
 を構成している。^{注(22)}このように考察してみると
 、どんな社会といえども、その秩序は究極的
 には、外延的連続体に帰着せしめられること
 になるのである。そこには、限定する性格の
 、ひいてはそこに働いている永遠的諸客体の
 ハイラーキーが見出されるであらう。

ホワイトヘッドによれば、単なる無機物質

といえども、魔磁的諸機合の社会なのであり、それはそれ自身の環境世界のなかで、それによって限定されながら自らを限定している。ホワイトヘッドは従来の見方と違って、無機物と有機物との間に質的差異を認めず、ただ程度の相違、つまり環境世界によって限定されながら自らを限定する自己創造性の度合の相違、のみを認めるに過ぎない。そういう意味で彼は、自然法則が普遍的に支配している自然の秩序と、人間の作られて作る歴史的社会的現実との間にも、質的差異を認めていない。先にも述べたように、自然法則は決して一定不変のものではない。それはわれわれの宇宙世紀において、諸現実的有が、自らを相互に客体化するさまざまの有力な仕方を、統計的に記述するに過ぎないものである。こうしたホワイトヘッドの考え方は、自然法則を統計的なもの、つまり広範な諸グループの現実的有の平均的で顕著な諸性格を表示するもの、と見なす今日一般に流布している見方と

符節を合するのである。自然法則をこうした統計的なものとみなし得るとすれば、ホワイトヘッドが指摘しているように、「自然法則は完全に服従されていないという意味で無秩序がある」^{注(23)}のであり、そこに宇宙世紀の交替変化につれて、自然諸法則にも生いては滅してゆく余地があるのである。そして同様のことは、こうした自然法則が支配している自然界についても言い得るのである。ホワイトヘッドの宇宙論は、現に支配しているもうもののタイプの秩序が、漸次構築され凋落してゆくものとしての創造的プロセスを、問題にしているのである。ただ自然の秩序は、変遷常なき歴史的社会的現実と比較して、その生い立ちと没落のプロセスにみられる、創造性の度合が低いだけである。

三、普遍的相対性と科学的物質主義

さて、以上のような物の見方を、ホワイトヘッドは「普遍的相対性」(universal relativity)なる概念で規定している。普遍的相対性の観点

から物を見るとは、どういうことであろうか。
 それについて彼は、『科学と哲学』と題する
 論文集のなかで、次のような具体例で説明し
 ている。彼はこう述べている。「例えば、こ
 の講義室を考えてみ給え。われわれ各人は、
 その直接的で有限な経験を所有している。こ
 うして経験されたこのホールを理解するため
 に、われわれはその明々白々の諸関係の分析
 を拡大してゆく。このホールはある建物の一
 部であり、この建物はマサチューセッツ・ケン
 ブリッジにある。マサチューセッツ・ケン
 ブリッジは地球の表面上にある。地球は太陽
 系のうちの惑星である。この太陽系はある
 星雲に属し、この星雲は諸星雲の空間的に関
 係づけられた体系に属している。これらの星
 雲は、有限な時間的存在を持つた体系を展示
 している。それらは、われわれが明確に述べ
 るにすべのない、先立つ諸事情から生起して
 きたのであり、われわれの想像を絶した別の
 形の存在へと、^{注24} 転換してゆくのである」と。

このように、普遍的相対性の見地から物を見てゆくと、物——それはホワイトヘッドによれば、諸現実的有の社会であるが——の捉え方は、従来の考え方と根本的に異なるはずである。物は、今も述べたように、諸現実的有の社会であり、そしてそれぞれの現実的有は、<自らを創造する被造物>として、それ自身の宇宙を有している。それは「全宇宙を包括したミクロの世界」^{注(25)}であり、「宇宙がマクロの世界においてあるところのものを、ミクロの世界において繰り返す」^{注(26)}のである。

こうした物の捉え方に対し蹠的な従来の見方を、ホワイトヘッドは<単一的な位置づけ> (simple location) と呼んでいる。この点に関して、彼はこう述べている。「一片の物体が単一的な位置づけを持つことの意味は、その時空的諸関係を表現するにあたって、この一片の物体が、他の空間的諸領域、なほびに時間の他のもろもろの持続に対して持つ、諸関係の本質的関連性を度外視して、空間の一定の有

限的領域のなかで、そして時間の一定の有限
的持続を通して、それはそれで有るところの
ものであると述べることで十分だ、というこ
とである」^{注(27)}と。そしてホワイトヘッドの見解
では、一片の物体を単一的な位置づけを持っ
たものとして捉える仕方は、ニュートンの力
学に由来するのである。彼はこう語っている。
「われわれは、ニュートン物理学と現代物理
学にそれぞれ伏在している対照を、理解する
よう要望しているに過ぎない。ニュートン物
理学は一片の物体の個性性にもとづいている。
それぞれの石は、物体の他のいかなる部分へ
の連関とも切り離して、完全に描写し得るも
のと考えられているのである。それは宇宙に
おいてただ一つで、一様な空間の唯一の占有
者であるかもしれない。しかしそれは依然と
して、それがそれであるところのあの石であ
ろう。こうしてこの石は、過去と未来へのど
んな関連もなしに、十分に記述され得るであ
ろう。それは全く現在の瞬間のうちに構成さ

れたものとして、完全に、しかも十全に考察
 され得る」^{注(28)}と。しかしながら、現代物理学は
 、こうした単一的な位置づけの教説を完全に
 成算してしまった、とホワイトヘッドは主張
 する。われわれが星、惑星、物体の塊、分子
 、電子、陽子、エネルギーの量と呼んでいる
 物理的諸事物は、時空の内部でその全範囲に
 わたって広がっている諸条件によって、変様
 をこうむるものと考えられる。そのさい、焦
 点となる領域があるのであり、それがわれわ
 れが通席の言葉で、事物がそこにあるところ
 と言っているものである^{注(29)}。現代物理学によれ
 ば、物理的事物は、それ自身の世界——時空
 的に広がりを持った電磁的社会——を排し、
 それによって限定されながら自らを限定する
 という仕方、そのつど世界の焦点として働
 いている。こうした現代物理学の考え方が、
 ホワイトヘッドの現実的有という概念にもと
 づく宇宙論に、甚大な影響を与えたことは、
 贅言を要しない。

ところで、旧來の物體觀は、一片の物體と
 他の空間の諸領域、ならびに時間の諸持続と
 の連関を離れて、宇宙のなかでただ一つ、一
 様の空間の唯一の占有者として捉えるのであ
 り、それが単一的な位置づけと呼ばれたこと
 は、今まで述べてきた通りである。こうした
 立場はまた、世界を「さまざまな性質によ
 って性格づけられた独立のもの（^{注30} 実体）」から
 成るものとして捉える謬見とも、結びついて
 いる。つまり、事物と諸性質を一つに統一し
 た実体として捉え、しかもこうした実体を、
 デカルトにおけるように、「それ自身存在す
 るために、他のいかなるものにも依存しない
 」独立なものと考えようとする。こうした考
 え方をホワイトヘッドは、別の箇所で、く誤
 置された具体性の誤謬 (fallacy of misplaced concreteness)
 と呼んでいる。この誤謬が奈辺にあるかとい
 えば、メイスによれば、それは「經驗を空間
 、時間、物體そして精神といったさまざまの
 觀念によつて考察し、次いでそれらを独立の

存在を有するものと想定することによって、それらが所有しない具体性をそれらに付与する^{注(31)}ことである。あるいは別の言い方をすれば、ホワイトヘッドの知覚論を検討するさいに詳述するつもりであるが、諸事物の知覚において、〈因果的効果という仕方の知覚〉 (*perception in the mode of causal efficacy*) を無視して、ひたすら〈呈示的直接性という仕方の知覚〉 (*perception in the mode of presentational immediacy*) のみを考慮に入れて、感性的知覚の呈示的に直接的世界のみを受け入れ、こうした感性的知覚の直接的世界にもとづいて知覚判断するところに、単一的な位置づけ、ならびに誤置された具体性の誤謬は起因しているのである。

事物を实体と属性の関係で捉える立場は、もうものの知覚を伴った精神、ないし意識を、認識主観として立てる、近代の〈主観主義〉 (*subjectivism*) の立場——ホワイトヘッドはそれを〈主観主義原理〉 (*subjective principle*) と呼んでいる——とも密接に結びついている。こ

うした認識主観によつて受容された、あれこれの〈感覚〉(sensations) — それうはいずれも〈普遍的なもの〉(universal)を内容としている、例えば、赤いものの知覚は、〈赤さ〉(redness)という普遍的なものとして知覚される — が、一つに結合されて、他のすべてのものと独立な実体を形成すると考えられて来た。こうした考え方が、物体を〈延長を持つる物〉(res extensa)、精神を〈思惟する物〉(res cogitans)として捉えるデカルト哲学の実体論において、その頂点に達することは、論を俟たない。そして、物体にせよ、精神にせよ、他のものとは独立に存在する実体として捉える考えから出発する立場を、ホッイトヘッドは〈科学的物質主義〉(scientific materialism)と呼んでいる。この点について、彼はこう述べている。「物質主義は物体にせよ、精神にせよ、独立に存在する実体から出発する。物体はその運動の外在的諸関係の模様をこうむり、精神はそれが観察した諸対象の模様をこうむる。こ

の物質主義の理論においては、それぞれその固有の諸概念によって制約された二種の独立な実体がある」と^{注(32)}。そしてさらに彼は、科学的物質主義を次のように定義している。「しかしながら、全期間にわたって、ゲシュタルトの流動において空間を張り渡しているところの、還元不可能で機械的に働く、物体ないし質料という究極的事実を前提する、固定した科学的宇宙論が、ずっと存在している。かかる質料はそれ自身においては、無感覚、無価値、無目的である。それはその存在の本質に由来するところのものでない、外在的諸関係によって課せられた、固定したしきたりに従っているが、まさしくそれが為すところのことを為すのである。私が＜科学的物質主義＞と呼ぶのは、こうした仮設である」と^{注(33)}。そして科学的物質主義が、デカルトの自我——それは近代の主観主義の哲學的基礎をなしている——と並んで、今日、科学と哲學によって挑戦されている、とホワイトヘッドは主張

するのである。^{注(34)}

四、有機体の哲学

では、ホワイトヘッドが、科学的物質主義と主観主義原理に付置する立場は何であろうか。それは物体を有機体で代置するく有機体の哲学 > (the philosophy of organism) であり、主客関係にもとづく主観主義に付して、客主関係を代置する客観主義の立場である。有機体の哲学についてのホワイトヘッドの説明に、耳を傾けよう。彼はこう言っている。「物質主義の全概念が適用されるのは、論理的認識の産物たる、まさしく抽象的有にすぎない、というのが私の主張する説である。具体的に持続する有は有機体であり、したがって全体の計画が、そのうちに入ってくる種々なる従属的諸有機体の計画に入ってきて、かくて継起する従属的な諸有機体の計画を変様し、結局電子のような最小の究極的な有機体が達成されるのである。こうして、生ける物体内部での電子は、この物体の計画によって

その外なる電子と相違しているのである。電子はこの物体の内部か、
 もしくは外部で、盲目的に移動している。しかしそれはこの物体の内部では、この物体内の
 その性格に従って、換言すれば、この物体の
 一般的計画に従って、移動するのであり、そ
 してこの計画は精神状態を含んでいる。
 爾後の諸講義において説かれるであろうことは、この説が従来の科学的物質主義を放棄し、
 それと二着統一的な有機体の説を代置する、
 ということである」と。^(注25) 有機体の哲学によ
 ると、例えば、動物を例に取ると、それは精
 神状態と物質とを含んだ一つの全体であり、
 この全体はそれを構成する最小の究極的な諸
 有機体——それらは電子のようなものであり、
 ホワイトヘッドはそれらを電子的諸機会と
 呼んでいる。別の箇所では、それらは現実的
 存在と呼ばれている。それぞれの現実的存在はそ
 れ自身有機体である——を部分として構成さ
 れた、構造を持つた社会なのである。そもそ
 も有機体というものは、全体が部分を規定し、
 部分は全体を写す。部分は全体によって規

定され、自らにおいて全体を写しながら、自らを形成することによって、全体の自己形成作用に寄与貢献する。それ自身一つの有機体で、最小の究極的な構成者である電子は、それを取り巻くより広い環境世界としての、諸現実的有の社会によって限定されながら、自らを限定する。後者もまた、より広い環境社会によって限定されながら、自らを限定する。こうしてわれわれは、電子的機會から始め
~~て、やがてく外延的な時空的連続体の上に、~~
 「現実世界によって置かれた制約の根源的ア
 スパイト」^{注(36)}なのである。こうして外延的連続体を根底とした諸社会の重層的構造が、全体としての宇宙である。それは一つの有機体的全体として、それ自身有機体であるそれぞれの部分の、全体を自らに写しつつ自らを限定するという仕方での、自己活動を通して、無限の過去から無限の未来に向かって、自らをたゆみなく形成しつつあるのである。

五、主観主義原理の否定

ホワイトヘッドは、主観主義を否定する三つの理由を挙げている。一つの理由は、われわれの知覚経験を直接問い質すことから生ずる。こうした問い質しから明らかなのは、われわれは時空的に、石、木、人体などの持続体に関係づけられた、色とか音とかその他の感覚諸対象の世界のうちにいる、ということである。われわれは自身、この世界の要素であるように思われる。それはちょうど、われわれが知覚する他の諸事物がそうであるのと同じである。しかし、主観主義者、穏和で中庸的な主観主義者でさえも、こうして記述されたものとしてのこの世界を、われわれの素朴な経験を直接否認するような仕方で、われわれに依存せしめるのである^{注(37)}。「主観主義を不信任する私のオニの理由は、経験の特殊な内容にもとづいている。われわれの歴史的知識がわれわれに告げているのは、われわれが遡源し得る限り、地球上に生物が皆目存在しなかった過去の諸世代についてである

注(38)「私の才三の理由は、行為に対する本能に
 もとづいている。ちやうど、感覚知覚が個人
 を越えてあるものの知識を与えようと思わ
 れるように、行為は自己超越への本能に帰趨
 するように思われる。行為は自己を越えて、
 既知の超越的世界へと移行してゆく」。^{注(39)}ホッ
 イトヘッドが主観主義を否認する三つの理由
 は、以上のごとくである。要するに、主観主
 義原理においては、認識主観は予め根底に置
 かれたものとして前提されていて、そしてそ
 れは世界を自らに表象して、それ自身はこ
 うして表象された世界の外に超越している立場
 が、主張されているのである。それに反して
 、有機体の哲学では、主体は根底に置かれた
 ものとして、予め前提されているのではなく
 、それ自身の世界によって限定されるという
 仕方で作られるものであり、こうして作られ
 つつ自らを作、てゆくものである。しかもそ
 れは自らを創造する被造物として、自らを越
 え出て、他者に対して客体的条件として置か

れたもの (superject) となるのである。ホワイト
 ヘッドが主体を常に、く下に置かれたもの —
 越えて置かれたもの > (subject - superject) と
 して捉える理由もそこにある。このことは、
 後に詳論するつもりであるが、われわれはそ
 こに、主観主義原理と有機体の哲学の立場と
 の、際立った相違点を認めることができる。
 ところで、主観主義原理は、認識主観によ
 って知覚された感覚諸条件 — ここで「感覚」と
 いわれているのは、先に述べたように、普遍
的なものとして理解されている。例えば、く
赤さ > (redness) という具合に。そしてこうし
 た普遍的な諸感覚を一つに結合している自己
 同一的基体として、実体が考えられている —
 — にもとづいて、事物を実体 - 属性関係にお
 いて捉えようとする <感覚主義原理> (sensatio-
 nalist principle) と相俟って、<感覚主義説>
 (sensationalist doctrine) を形成する。この点に
 ついて、ホワイトヘッドはこう述べている。
 「感覚主義原理は、経験の行為における原初

的活動が、事件を主観的に裸のままて享受し、
 受容の主體的形成を欠いている、ということ
 である。これが單なる感覺の教説である。

主観主義原理は、三つの前提から結果する

。(i) <実体-属性>概念を、究極的な存在論
 的原理として受け入れること。(ii) アリストテ
 レスの、常に主語であつて、決して述語とは
ならないという原初的実体の定義を受け入れ
 ること。(iii) 経験主観が原初的実体だとする仮
説^{注(40)}と。こうした感覺主義説は、ホッイトヘ
 ヴッドの知覚論を検討する際、もっと詳しく触
 れるつもりである。とにかく、こうした教説
 において、認識主観は「主語となつて述語と
 ならない」原初的実体とみなされ、実体とし
 てのこの認識主観は、普遍的なものとして知
 覚された、万様な感覺事件の統一態として、
 他の諸実体を導き出してくるのであり、しか
 もかかる諸実体はそれぞれ、「それ自身存在
 するためには他のいかなるものにも依存しない
 」ものとして、時空的連鎖のなかに位置づけ

られるのである。そこに誤置された具体性とか単一的な位置づけという誤謬が生じ、そしてこうした立場でのものの見方として、科学的物質主義が成立したのである。こうした立場に於いて、ホワイトヘッドは、人間をも含めて、すべての持統体を「自己創造的被造物」としての現実的有、ないしく出来事> (events) の社会として捉え、しかもこうした諸現実的有の社会としての持統体は、他のすべてのものとの関係を持ったものとして、普遍的相対性の視点から捉えるのである。彼が自己のこうした哲学的立場を「有機体の哲学」と呼んで、それを科学的物質主義と対置したことは、先に述べた如くである。

従来の方では、物理学は死んだ物質の世界を主題的に取り扱う学問と考えられ、生きた有機体を研究する生物学と区別されていた。しかし、ホワイトヘッドによれば、両者はいずれも有機体を問題にしているのである。物理学は比較的小規模の有機体を、生物学

はこれら小規模の有機体を構成要素とする、より大規模な有機体を研究対象とする。そしてまた、こうした有機体的持続体がそこに置かれていて、より広い環境的社会も一つの有機体であるが、その在り様は〈身体経験〉(bodily experience)を通して認識されるのである。これらの点について、ホワイトヘッドはこう述べている。「科学は純粹に物理学的でもなく、純粹に生物学的でもない新しい相を取りつつある。それは有機体の研究となりつつある。生物学はより大きな有機体の研究であり、他方、物理学はより小さな有機体の研究である。……生物学の有機体は、構成要素として物理学のより小さな有機体を含んでいる。しかし現在、物理学的有機体のより小さなものが、それを構成する諸有機体に分析され得るとの証拠はない。あるいは、そうであるかもしれない。しかしとにかく、われわれはそれ以上に分析不可能な、原初的有機体がないかどうかの問題に直面している。自然において無限

の遡源があるべきだということとは、とてもありそうもないように思われる。それゆえ、物質主義を廃棄する科学理論は、これら原初的有の性格に関する問いに答えなければならぬ。
 ……われわれは自然の生起の究極的単位としての出来事から、出発しなければならぬ。
 出来事は存在するすべてのものに関わり、殊に他のすべての出来事と関わっている。諸出来事のこうした相互浸透は、自然に取って必要なものとされるところの、自然から出現するものでない色、香り、音、幾可学的性格といった永遠的客体のアスペクトによって起されるのである」^{注(4)}と。あるいはまた、こうも言っている。「われわれが認めなければならぬのは、身体はその諸状態が世界についてのわれわれの認識を統制する有機体だ、ということである。それゆえ、識関の統一性は、身体経験の統一性でなければならぬ。身体経験を意識することによって、われわれは身体の生命のうちに寓されたものとしての、時空

的世界の全体の諸相を、意識しなければなら
ないのである」と。^{注(42)}

六、永遠的諸客体の抽象的ハイラーキー

さて、有機体の哲学においては、諸現実的
有の社会としての各持続体は、より広い環境
的社会の一員として、こうした環境的社会に
よって限定されながら、自らを限定するもの
と考えられ、さらにこの環境的社会もより広
い環境的世界を背景として、それと有機体的
に関係づけられている。そして社会がより大
きくなるに従って、それを限定する性格も一
般性普遍性の度合を増すことは、先述した通
りである。われわれがこうした普遍性の度合
を究極まで押しつめると、<普遍的タイプの
関係性>としての外延的連続体に行きつく。

ここにわれわれは、永遠的諸客体の<抽象的
ハイラーキー> (abstractive hierarchy) を認める
ことができる。有機体の哲学においては、諸
社会の重層的構造は、抽象的ハイラーキーと
対応的関係を持つているのである。この点に

ついて、メイスはこう述べている。「これは
 ホワイトヘッドの後期の諸著作における、諸
 社会の觀念と連結するようと思われる。後期
 の諸著作において、われわれに知られること
 は、自然はより大きな空間-物理的社会にお
 ける、從属的諸要素として機能している諸特
 統体の複合である。『かくて、テーブル、動
 物の身体そして諸星雲といったような、諸特
 統体のそれそれ自身、從属的な諸特統体
 統体を内蔵する從属的宇宙である。』出で、ホ
 ワイトヘッドに取って、自然は相異なるた
 度合の複合性、ないしレベルの從属的諸社会
 の、こうした均整の取れた体系である。相
 異なる、たレベルの諸社会のこの觀念は、相
 異なるた度合の複合的な〔永遠的〕諸客体の
 それと類似していることは、明白である。も
 ちろん、主たる相違は、＜抽象的ハイラ-キ
 ー＞の場合に彼が問題にしているのは、抽象
 的な外延的諸パターンであるのに、諸社会の
 場合には、彼は相互に因果的に依存する諸出
 来事の具体的な諸パターンを問題にしている

注(43)

、ということである」と。

では、抽象的ハイラーキーとは何であろうか。ホワイトヘッドは、それを順次複雑性の度を増し加える一連の構造を、それ自身のうちに含んだく複合的構造> (complex structure) として、扱っている。こうした複合的構造は、永遠的諸客体の複合において、成立するのである。彼の見解では、永遠的諸客体は単純なものや複合的なものから成り立っている。例えば、 $R(A, B, C)$ という複合的な永遠的客体を考えてみよう。これは A, B, C という単純な三つの永遠的客体が、一つに關係づけられパターン化されている。 R はこの關係性を表示する記号である。 A は単純な永遠的客体であり、<ゼロ複合性の度合> (the grade of zero complexity) といわれ得る。もっと具体的な例を考えてみよう。われわれが爽快な田園風景を眼前にしているとしよう。この場合、この風景は、ホワイトヘッドによれば、木とか丘とか野原その他のパターン化されたもの

もろの有の複合に分析され得る。さらに、こ
 れらの有は色とか音とか香りといった感覚的
 諸性質の集合へと分析され得るであろう。こ
 れらの感覚は、われわれが眼前に見ている田
 園風景の立体的構造のうちに関係づけられた
 、基底の諸要素といわれ得るであろう。それ
 らが、先に述べたゼロ複合性の度合を持つた
 、永遠的客体なのである。高度の複合性を持
 ったあるパターン R_n は、その構成要素とし
 て、それよりもより低次の度合の複合的な永
 遠的諸客体 R_{n-1} , R_{n-2} , R_{n-3} ...、そしてゼ
 ロ複合性の度合を持つた単純な永遠的諸客体
 を、自りのうちに含むことができる。と同時
 に、この R_n は、より高次の度合の複合性
 を持つた永遠的客体の要素として、それに含
 まれ得るのである。

$S(R_1, R_2, \dots, R_n)$ という複合的な永遠的客
 体を考えてみよう。この永遠的客体の複合性
 の度合は、その構成要素 $R_1 \dots R_n$ のうちに見
 出される最高の度合の複合性より一つ上と考

えられる。^{注(45)}抽象的ハイラーキーが、有限の度合の複合性で停止するとき、それは有限的と呼ばれ、それぞれすべての度合の複合性に属する諸要素を含む時、無限と呼ばれる。^{注(46)}こうして永遠的諸客体は、単純なものを底辺として、普遍的タイプの関係性を頂点として、下から順次複合性の度合を高めつつ関係づけられた、段階的序列的な組織的構造を形造っているのである。ホワイトヘッドは、こうした構造を永遠的諸客体の境域 (realm of eternal objects) と呼んで、こう述べている。「永遠的諸客体の境域は、正当にも境域として記述されている。なぜなら、それぞれの永遠的客体は、相互的関連性のこうした一般体系的複合のうちに、その地位を有しているからである」^{注(47)}と。この境域はまた、「すべての可能性の関連性の一般体系」^{注(48)}とも呼ばれるであろう。しかも、われわれが単純な永遠的客体から、より高次の度合の複合性を持った客体へと移行するにつれて、可能性の境

域からの抽象性の度合は高まる。例えば、 A, B, C のなかでパターン化された A と単純な A とを比較すると、前者は後者が入り得る他の関係性から排除されている。それだけ、それは可能性の境域からの抽象性の度合が高いのである。^{注(49)} その上、可能性の境域からの抽象性の度合は、現実性からの抽象性の度合と逆比例の関係にある。したがって、単純な永遠的客体は、可能性の境域からの最小限度の抽象性を代表する一方、現実性からの最高限度の抽象性を代表している。^{注(50)}

七、永遠的客体について

さて、われわれは今まで、〈永遠的客体〉(eternal objects) なる概念を、厳密に定義することなく使用してきた。しかしここで、われわれはそれによってホワイトヘッドが何を意味しているかを、より些細に検討する段階に達した。永遠的客体は〈普遍者〉(universals) であり、プラトンの^{イデア}形相に該当するといつて差支えない。けれども、ホワイトヘッドはこれら

の觀念、つまり普遍者と特殊者との形相が、過去の哲學的伝統において、それらに付随してきた諸偏見、諸前提を回避するため、あえて永遠的客体なる概念を使用したのである。^{注(51)} 永遠的客体は、プラトンにおいてそうであつたように、普遍者として、特殊者がそれを分有するという仕方、後者に自らを現わしてくる。永遠的客体の、経験の特殊な諸機会へのこうした顕現を、ホワイットヘッドは<進入> (ingression) と呼ぶ。この *ingression* という言葉は構成要素としてある、という意味を持つ、*ingredient* と同根の言葉である。つまり、永遠的客体は特殊者に進入して、後者をして、それがそれであるところのものたらしめるため、そこに構成要素として働くのである。永遠的客体は特殊者への進入において現実化される可能性である。例えば、ある赤いものは、赤さという永遠的客体の現実化において成直しているのである。そういうわけで、プラトンのイデア論とホワイットヘッドの永遠的客体に関する理

論との間には、顕著な類似性があることは、一目瞭然である。プラトーンにおける、生成界によるイデアの〈分有〉は、ホワイトヘッドの〈進入〉の觀念と対応している。ただ相違点は、ハールも指摘しているように、プラトーンに取っては、生成界がイデアを分有したのに反して、ホワイトヘッドに取っては、永遠的諸客体が時間的な諸現実的有に進入するのである。ということは、プラトーンに取って、イデアが根源的實在であったに反して、ホワイトヘッドに取って、根源的實在は、時間的な諸現実的有なのである。ハールが、ホワイトヘッドに、転倒したプラトニストを見ている理由も、そこにある。^{注(52)}

永遠的客体は経験の特殊な諸機会に進入し、そこで現実化されることによって、それらに〈限定性〉(definiteness)を与える、つまりそれらがそれぞれ、それ自身であるところのものたらしめるのである。が、これらの具体的な諸機会から引き離されると、単に抽象的で

普遍的な可能性にすぎない。こうした抽象的
で普遍的な可能性としての永遠的客体は、二種
の特徴を有している。まず第一に、それぞれ
の永遠的客体は、それぞれの仕方それぞれが、
それであるところのものであり、<個性>
(individuality) だということである。この点につ
いて、彼はこう書いている。「第一の原理は
、それぞれの永遠的客体はそれ自身の特殊な
仕方、それがそれであるところの個性だとい
うことである。この特殊な個性がこの客
体の個的本質であり、それ自身であるとい
うことより別様には、記述され得ない。こうし
て個的本質は、単にその独自性に関して考察
された本質にすぎない。さらに永遠的客体の
本質は、それ自身の独自の寄与を、それぞれ
の現実的機會に付け加えるものとして考察さ
れた、その永遠的客体にすぎない。この客体
がすべての仕方の進入において、まさしくそ
の同一なる自己であるという事実に関して、
その独自の寄与は、かかるすべての機会にお

いて同一である。しかしそれは、その進入の仕方の相違に関して、機会ごとに異なるのである」と。^{注(53)} 例えば、く赤さという永遠的客体は、どんな特殊な現実的有に進入しても、それはそれであるという自己同一性を持つてゐる。けれども、それが当の現実的有にどのような遠近法の下で進入して、その現実的有にく関連性 (relevance) を持つてくるのか、という点については、いちいち^の現実的有への進入において、相違している。

永遠的客体は、こうした個的本質を持つてゐると同時に、それぞれが他のすべての永遠的客体との内的連関から切り離され得ない、という関係的本質を持つてゐる。この点について、ホワイトヘッドはこう述べてゐる。「もし A が永遠的客体だとすると、A がそれ自体においてあるところのものは、宇宙における A の^{ステイタス}地位を含んでいる。そして A はこうした地位から切り離し得ない。A の本質のうちには、A が他の永遠的諸客体との関連性に関

して決定されてある、ということがあるのであり、Aが現実的諸機会との関連性に関して決定されていない、ということがあるのである。Aと他の永遠的諸客体との関連性が決定された状態で、Aの本質のうちにあるのだから、これらの永遠的客体は内的関係だということになる。私がこのことで念頭にしているのは、これらの関連性がAを構成している、ということである」と^{注(50)}と。

さて、永遠的客体は個的本質と関係的本質とを持つことが、明らかになつた。それぞれの永遠的客体は、それがそれであるところのものでありながら、他のすべての永遠的客体との内的関係性を持つている。つまり、これらの関係性が当該の永遠的客体の個的本質を構成するものと考えられるのである。しかしながら、もしそれぞれの永遠的客体が、他のすべてのものとの内的関係性を持つとすれば、そこに二つの困難が生ずるであらう。まず第一に、もし事情かくのごとくであるとすれば

は、それぞれを知るために、他のすべてのもの
 のを知らなければならず、このことは畢竟、
 何ごとも知り得ないことを意味する外はない。
 才三の困難は、それぞれが他のすべてのもの
 と内的関係を持つているとすれば、 $R(A, B, C, \dots)$ のような、特殊で有限な真理がどう
 して実現されるのかを説明することに関して
 である。これら難問の解決を、ホッイトヘッ
 ドは次のような言葉で、示唆している。「永
 遠的諸客体間の有限な内的関係の概念に内属
 する困難は、次の二つの形而上学^的原理によ
 って回避される。(1) ある任意の永遠的客体 A の
 、それを構成するものと考えられた諸関係は
 、他の永遠的諸客体を単に関係づけられたもの
 の (relata) としてのみ含んでおり、こうした
 永遠的諸客体の個的本質に関わりを持つこと
 はないのである。(2) A の一般的関係性が A の
 力様な有限的關係性に分割可能であるという
 ことは、それゆえ、その永遠的客体の本質に
 属している」と。
 注(55)

この引用文から明らかたように、先に指摘した二つの難問のうち、 α_2 のものは、 α_1 のものが解決され次 α_2 解決されるのである。ホワイトヘッドによれば、もし永遠的客体が他の永遠的諸客体と内的関係性を持つことなく、それがそれであるところの〈それ性〉(itselfness)を持つのみだとすれば、それは単一的な位置づけという誤謬を犯すことになるのである。こうした誤謬を犯さないためには、それぞれの永遠的客体は、唯一独自性としてありながら、こうした唯一独自性は、他のすべてのものとの内的関係性によって構成されていなければならない。しかし、ホワイトヘッドによれば、永遠的客体Aの、それを構成するものと考えられた他のすべてのものとの内的関係性は、他の永遠的諸客体を単に関係づけられたものとしてのみ含んでいて、それらの個的本質に関わりを持たないのである。このことはどのように理解すべきであろうか。それはシュミットによると、こうである。例

れば、緑という永遠的客体を取り上げてみよう。緑は緑以外の他の何ものでもない。しかし緑が緑自身であるということは、他のいろいろな色に對して、〈より明るい〉とか、〈より暗い〉とか、〈より温か味がある〉等々といった關係性を構っている。さらに別の永遠的諸客体に関して、それは〈上に〉とか〈下に〉とか〈左方に〉とか〈間に〉等々の關係性を持つてあろう。この場合、われわれは、〈緑はXより、より暗い〉という公式を考えることが出来る。Xには任意の永遠的諸客体を当てはめ得ることは、言うまでもない。ということとは、緑という永遠的客体にとって、他の永遠的諸客体との〈より暗い〉という關係性が、その本質を構成するのであり、その限りこうした關係性は内面的と呼ばれるのであるが、そこに〈關係づけられたもの〉として含まれている他の永遠的諸客体は、それらの個的本質に関して、何ひとつ特定されていないということである。^{注(56)}ある永遠的客体A

が他のすべてのものと内的関係性を持つ、ということ、以上のよう理解されなければならぬ。そしてそうした理解にもとづいて、われわれはAが、他のすべてのものの一般的関係性を持ちながら、他の特定の永遠的客体との有限的な関係性を持ち得る——そこに有限的な特定の真理が成立する——ことを初めて説明し得るであらう。

永遠的客体が何であれ、個的本質と同時に、関係的本質を有することが、明らかにされた。このことは、永遠的諸客体が一つの境域を形成していることと、決して無関係ではない。この永遠的諸客体の境域は、ホッイトヘッドの思想的脈絡においては、先述した抽象的ハイパーキーと同一視され得るであらう。そして、これも先に述べたことではあるが、外延的連続体は諸現実的有によつて分割され、原子化されることによつて、同時に時間化されるけれども、そしてそれは過去、現在、未来にわたる世界全体の根底にあるもので

あるけれども、この時間化から抽象されると、
「最も普遍的タイプの関係性」に還元され
てしまうことを考え合わせると、この外延的
連続体を、「相互的關係性の一般体系的複
合」としての「永遠的諸客体の境域」と関係
づけて考察すること、あなかり不当なこと
ではないであろう。事実メイスは、そのよう
に解釈している。彼はこう述べている。「外
延的連続体、リセプクフル、そして永遠的諸
客体の境域は、すべて非限定的な諸関係の同
一の一般体系を指し示しているように思わ
れる。われわれは特殊な諸出来事を抽象した
、結合の諸パターンに関わっているのである
」と。^{注(57)}しかし、ここでメイスが外延的連続体
と永遠的諸客体の境域とを、あたかも同一視
しているかのような言い方をしていることに
は、同意しかねるように思われる。外延的連
続体は、先述した通り、外延的結合を「限定
する性格」として持った、最も一般的普遍的
タイプの社会と考えることが妥当であろう。

それに反して、永遠的諸客体の境域は、後述するように、<神の原初的本性> (the primordial nature of God) において、理念的に實現されてある、と考えられている。ホワイトヘッドにおいては、外延的連続体と神とは、必ずしも同一視され得ないのである。ただ、外延的連続体をその時間化から抽象すると、それは<最も普遍的タイプの関係性>に還元されるのであり、その限り、それは永遠的諸客体の境域と、何らかの仕方で関わりを持つと考えざるを得ないのである。そして、こうした諸考察はわれわれを、外延的連続体と神との関わりの問題へと導いてゆくのである。

八 外延的連続体と神

外延的連続体が諸現実的有によつて原子化されることによつて、われわれの宇宙世紀を特徴づける時空的連続体、ないしく時空的諸関係性> (spatio-temporal relationships) が導き出されてくることは、先述した通りである。それは、永遠的諸客体間の一般的体系的関係性の

注(58)

うちの、〈選択的制限〉(selective limitation) が、時歴的連続体に帰趨する、と言い換えてもよい。ただ、外延的連続体は、そのうちの どれの部分が原子化されるべきかの原理を、 自らのうちに含んでいない。そこで、ホワイトヘッドは神を持ち出してくる。この選択的 制限は神の決断にもとづくのである。この点 について、彼はこう述べている。「単なる外 延的連続体においては、どんな量の領域が原 子化されて、ある現実的有の合成における根 底的局面を構成する、原初的諸条件に対する 真に遠近的視点を形成するようになるかを 決定する原理がない、現実世界において、 こうした限定が生起せしめられる諸因子は、 この研究の後半の段階として論議されるであ る。これらの因子は〈主体的目的〉(subjective aim) の最初の局面を構成している。この最 初の局面は、神の原初的本性から直接由来す るのである」と。ここで話題になっているこ とは、永遠的諸客体間の一般的体系的関係

注(59)

性のうちで、ある永遠的客体が現実的有の＜合成過程＞(concretizing process)に、それを構成する積極的要素として受け入れられて — そこに進入して —、後者の自己創造活動をそこへ向かって＜誘因＞(lure)的に嚮導する主体的目的の最初の局面として働くにあたって — そのことが外延的連続体の選択的制限なのであるが —、こうした最初の局面が、神の決断にもとづいて、神の原初的本性から導き出されてくるということである。外延的連続体は、こうした選択的制限を導き出す原理を、自らのうちに含んではいない。この意味からすれば、外延的連続体は、神の原初的本性と直ちに同一視され得ないことは、明らかである。神はその原初的本性において、自らの決断を通して、自然に秩序を与える存在者である。神が＜制約＞(limitation)ないし＜具体化＞(concretion)の原理と言われている理由も、そこにある。^{注(60)}

しかし他方、外延的連続体を、神の原初的

本性とほとんど同一視することを経るよ
うな論拠を、ホワイトヘッドの諸著作に見出
すことは、さして困難なことではないであろ
う。自然の秩序は、〈永遠的諸客体間の一般
的体系的関係性〉の選択的制限による特殊化
に成立するのである。このことは、ホワイト
ヘッドの思想的脈絡においては、諸現実的有
による外延的連続体の原子化を通しての、そ
の特殊化に外ならない。したがって、自然に
おける秩序づけに当って、神が制約ないし具
体化の原理として、諸現実的有の自己創造作
用を未来的に限定する、主体的目的の最初の
局面が、神の決断から導き出されるとしても
、こうした神の決断には、セム族の伝統的神
観に認められ得る、神の恣意的独占活動の余
地は、ほとんど残されていない。ホワイトヘ
ッドがセム族の宗教伝統に通有の、神が〈独
裁者〉(despot)とか〈暴君〉(tyrant)になら
がちな傾向を指摘し、そうした神観を否定す
る理由も、そこにある。

このように考察してみると、<神の原初的本性>が宇宙を秩序づけるといわれる場合、神の決断の恣意性、独断性は初めから排除されているのである。したがってそれは、誤解を虞れずにあえて言えば、外延的連続体の選択的制限が、宇宙の秩序に帰趨することとほとんど同義と解される。ただ、外延的連続体には、先述した通り、選択的制限の原理が欠けているため、ホワイトヘッドはこうした事情を考慮（な）から、神の原初的本性という概念を提出したのではなかろうか。したがってまた、この点に関して、彼の思弁的形而上学にもとづく宇宙論において、神に割当てられた役割が、果して必要不可欠なものであるかどうかは、絶えず疑義が提出されているのである。メイスもこう述べている。「<神の原初的本性>は、多様な諸出来事をよく秩序づけられた体系へと関係づけるのだから、ホワイトヘッドはそれを自然において秩序づける存在と考えるのである。しかしながら、彼は別

の箇所では、彼が自然の秩序ということでもさ
しく何を意味しているかを、神学的構成から
解放された言葉で告げている。「当面の宇宙
世紀に遍在している自然の秩序は、外延の
理論をその最も普遍的な形式において表現して
いる、¹種別的に客観的な永遠的諸客体を内
蔵する形態的な構図として展示される²。こ
の理論においては、特殊な諸特徴を伴った、
関係づけられた諸出来事は、全く排除されて
しまっているものであり、したがって、われわ
れには系列的諸関係の純粹に形式的構造のみ
が、残されているのである³」と。^{注(61)}

自然の、ないし宇宙の秩序の起源というよ
うな問題に関して、ホッイトヘットには、二
つの考え方が提出されているように思われる。
一つは、⁴「永遠的諸客体間の一般的体系的
関係性」⁵ — われわれは、それを外延的連続
体とほとんど同一物を指し示している、と解
したのであるが — の選取的制限にもとづく
ものであり、今一つは神の決断にもとづくも

のである。兩者の考え方に、はたして矛盾撞着は存在しないであろうか。今までは、外延的連続体には、選択的制限の原理が欠けているという点を指摘して、兩者を統一的に解釈しようとしてきたのである。しかしはたして、それで問題は尽きるであろうか。そこには、ホフイトヘッドの形而上学の根底に伏在する、本質的問題が存在しないであろうか。

ホフイトヘッドは、その形而上学において、二つの側面、つまり「数学的—形式的方法」(mathematical-formal method)と「生成的—機能的方法」(genetic-functional method)とを綜合しようと試みたことが、しばしば指摘されてきた。同じことが、当面の問題についても言えるのである。彼は一方において、秩序の論理的枠組を提出し、他方において、「抽象的構図を諸出来事の時空的構造へと転化することによって、秩序の論理的枠組を實現する時間的プロセス」^{注(62)}を、考察している。彼は一方において、その普遍性—一般性のために、すべての宇

宙世紀に適用できる、外延的諸関係の抽象的構図を念頭にしている。他方において、彼が宇宙論について語る時、彼は経験的諸要素、つまり歴史的諸機会によって性格づけられた、このわれわれの特殊な宇宙世紀を問題にしているのである。^{注(63)}そこは、合理主義と経験主義との綜合を意図しようとする、ホワイトヘッドの根本的な特色があるのである。そして、こうした綜合の試みにおいて、神の概念が、ホワイトヘッドの哲学において果たす役割は、必要不可欠と言ってよく、そこに機械仕掛けの神 > (*deus ex machina*) のみを見ようとすることは、間違いだと思うのである。

外延的連続体が、外延的結合をく限定する性格 > として伴った、最も一般的タイプの社会であることは、先述した通りである。ここで外延的結合の基本的構図というのは、ホワイトヘッドによれば、^{トム}原子的諸現実態を系列へと統一する諸結合が合致する、一般的諸条件を表現しているのである。^{注(64)}外延的連続体の

選択的制限が、自然の秩序に帰趨すると先に述べたのも、同じ事柄を指している。このことは、教學的—形式的方法にもとづく、＜形態論的分析＞(morphological analysis)が取り扱うべき問題である。しかし、秩序の論理的枠組みを實現する時間的プロセス——それを通して、自然の秩序ならびに後述するように美的秩序に帰着する歴史的社会的現實における秩序が、成立するのであるが——は、生成的—機能的方法にもとづいて、問題にされなければならぬ。しかも、時間的プロセスは、その創造性と不可分であり、外延的連続体が選択的制限の原理を定めている以上、そこに神の決断の介入する必然性があるのである。

九. 神の三つの本性

神の原初的本性が、時間的世界における秩序づけの根拠だということとは、どういうことであろうか。こうした問題を検討するためには、われわれは神の原初的本性とは何か、また永遠的客体が時間的世界に進入するとはと

ういうことが、そしてこうした進入が、時間的世界の秩序づけにいかなる仕方で働くのか、等々の問題を考察しなければならない。

ホワイトヘッドは、神の本性に三つのアスペクトを認めている。まずオ一に、神の原初的な本性、オ二に、〈神の結果的な本性〉(the consequent nature of God)、そしてオ三に、〈神の越えて置かれた本性〉(the superjective nature of God)である。ランシングは「ホワイトヘッドの神の〈本性〉」と題する論えのなかで、神の三つの本性は、相互に独立に存在する区別可能な諸部分、あるいは相互に独立な諸機能であるかどうか、そしてそれらが綜合されて一つの現実的有としての神が構成されるのであるかどうか、を問題にしている。この問いに関する彼の精緻な分析の結論は、それらの本性は、一つの現実的有としての全体的な神の諸機能の、相互に独立で相い関係した仕方を示している、ということである。彼はこう述べている。「〈原初的な本性〉、〈結果的な

本性>、そしてく越えて置かれた本性>とい
う言葉は、神の相い異なつた諸要素——それ
らそれぞれが、それ自身の区別された諸機能
を伴つた行為者であるような諸要素——を指
し示す名詞として、考えられるべきではない
。そうではなく、それらは全体としての神が
、世界ならびに永遠的諸客体との関係におい
て、いかに機能するかの性格を記述する形容
詞として、取り扱われるべきである^{注(65)}。つまり、
一つの全体としての神は、世界ならび
に永遠的諸客体との関係において、あるいは
原初的本性として、あるいは結果的本性とし
て、あるいは越えて置かれた本性として機能
するのである。オワイトヘッドによると、神
は一にして三、三にして一という仕方、自
らを創造する全体的有である。ハーツホーン
は、オワイトヘッドの神を、く自らを越え出
る、すべてのものの超越者> (self-surpassing
surpasser) として抱えている。神は一つの全体で
ありながら、同時に自己超越的であり、自己

超越的全体者として世界に自らを与えてくるのである。

しかしまた、ホワイトヘッドには、三つの本性を、一つの全体的有としての神を構成する、相互に区別されるべき三つの諸部分として理解するような考え方が存在すること、また否定することはできない。神は現実的有である。そして、どんな現実的有もく精神的極 > (mental pole) とく自然的極 > (physical pole) を持っている。神もその例外ではない。原初的な本性は神の精神的極であり、結果的な本性はその自然的極である。そこでは、本性は極という言葉で捉えられている。この点に関して、ホワイトヘッドの用語法は曖昧さを免れないことを、われわれは認めなければならぬ。

十 神の原初的な本性

では、神の原初的な本性とはいかなる機能であろうか。それは一言で言えば、永遠的諸密体を <概念的に把握する> (conceptual prehension)

神の論理的機能である。別言すれば、それは
 <諸可能性の理念的実現> (ideal realization of
 potentials^{注(62)}) であり、永遠的諸客体の<非時間的
 見積り> (non-temporal valuation^{注(66)}) である。神のこ
 うした機能が<原初的> (primordial) だといわ
 れている。ホワイトヘッドにおいて、原初的
 という言葉は、<非派生的> (undervived) とか、
 <前提された> (presupposed) を意味している。^{注(67)}
 「神がそれである原初的な現実的有の場合に
 は、過去がない」とホワイトヘッドは述べて
 いる。^{注(68)} エメットは、原初的本性における神を
 <不動の動者> (unmoved mover) として捉えて
 いる。^{注(69)} つまり、永遠的諸客体の理念的実現と
 して、それは時間的諸出来事の現実の経過が
 何であれ、それによつては動かされず、不変
 的であるからである。

神による永遠的諸客体の非時間的見積りが
 、時間的世界の過程に先立って、非派生的に
 なされるのであり——その限り不動である——
 —、しかもそれは時間的世界の秩序形成に前

提されている — その限り動者である — の
 である。—— ~~オットー・フォン・グーテン~~、~~木ホワイトヘッド~~はこ
 う述べている。「~~原初的な現実的有における諸~~
~~可能態のこうした理念的実現は、形而上学的~~
~~安定性を構成しているものであり、それによ~~
~~ては動かされず、不変的であるからである。~~

~~神による永遠的諸客体の非時間的見積りか~~
~~、時間的世界の過程に先立、て、非派生的に~~
~~はされるものであり — その限り不動である —~~
~~—— しかもそれは時間的世界の秩序形成に前~~
~~提されている — その限り動者である — の~~

~~である。~~ ~~木ホワイトヘッド~~はこ
 う述べている。
 「~~原初的な現実的有における諸可能態のこ~~
~~うした理念的実現は、形而上学的安定性を構成~~
~~しているものであり、それによ、て、現実の過~~
~~程は形而上学の一般的諸原理を創示するの~~
~~であり、顕現する秩序の特殊なもう一つのタイ~~
~~プに固有の目的を達成するのである。純粹な~~
~~諸可能態のこうした原初的見積りの現実性によ~~
~~って、それぞれの永遠的客体は、それぞれ~~

の合成過程に封して、一定の効果的な関連性を持つのである。こうした秩序づけく永遠的諸客体は、神の原初的本性における非時間的見積りによって秩序づけられている。引用者注]を度外視すれば、そこには時間的世界において実現されていない、永遠的諸客体の完全な分離があることになろう」と。^{注(70)}

先にも述べたように、それぞれの現実的有は、作られたものから作るものへという仕方⁴²⁰で、自らを創造する被造物である。現実的有のこうした自己形成過程は〈合成〉(concrecence)と呼ばれる。合成過程は多が一となることによって成立し、一となることによって、それだけ世界に増し加え、世界の自己形成作用に寄与貢献する。時間的世界における秩序と新しさは、こうして生み出されてくるのである。

さて、それぞれの現実的有の合成過程をそこへと導いてゆく原理として、当該の現実的有に積極的に取り入れられるものが、永遠的

客体である。現実的有による、永遠的客体の
こうした積極的な<感取> (feeling) を、ホワ
イトヘッドは<概念的把握>と呼んでいる。
永遠的客体は、それぞれの現実的有に概念的
に把握されて、当該の現実的有を未來的當為
的に限定しつつ、その合成過程をそこへと導
いてゆく<主体的目的>である。永遠的客体
のこうした概念的把握は、永遠的客体の側か
ら言えば、それがそれぞれの現実的有の合成
過程に進入することである。しかもある永遠
的客体がそれぞれの合成過程に進入すること
は、~~その關係的本質にもとづいて、すべての~~
~~永遠的客体が當の合成過程に進入することは~~
、その關係的本質にもとづいて、すべての永
遠的客体が當の合成過程に遠近法的な序列に
おいて、関連性を持、てくることを意味して
いる。ある永遠的客体の、現実的有の合成過
程への進入に伴って、こうしてすべての永遠
的客体が遠近法的な序列において、そこに関
連性を持、てくることは、神による永遠的諸

客体の非時間的見積り、つまり原初的本性としての神の機能と離れては考えられない。先には、神の非時間的見積りによって、時間的世界に秩序と新しさが与えられ、前者は後者の前提となる、と述べた理由もそこにある。この点について、ホワイトヘッドはこう述べている。「超越的決断は神の決断を含んでいる。神は現実的有であり、それによつて永遠的諸客体の全的様性は、合成のそれぞれの段階に對して、その序列的な関連性を獲得するのである。神を度外視すれば、そこには関連を持った新しさは何ひとつあり得ないであろう。諸現実的有において、神の決断から生起してくるものは何でも、最初概念的に生起し、そして自然的世界に転化せしめられるのである」^{注(71)}と。

このように考察してみると、それぞれの現実的有が、ある永遠的客体を概念的に把握するという仕方、その永遠的客体が当該の合成過程に進入するそのつど、神の原初的本性

が機能する、と考えるを得ない。ローウェ
の見解によれば、それぞれの現実的有がその
本質的目的を実現することによって、自らを
創造するにあたって、この目的の胚芽は、最
初には、そのつど、神によつて時間的世界の
唯中に打ち立てられるのである。^{注(71)}

ランシングは、神の原初的本性を次の三つ
の機能に要約している。まずオ一に、それは
永遠的諸客体をそれら相互の関連性によつて
段階づける。オ二に、それは永遠的諸客体を
、それらが特殊な諸現実的有に積極的に把握
されることに対する関連性によつて、段階づ
ける。そして永遠的諸客体を諸現実的有に對
して、こうして秩序づけ関係させることこそ
が、宇宙の形而上学的安定性を構成し、そ
での秩序と新しさを可能ならしめるのである
。オ三に、神の原初的本性が、こうした序列
化された関連性を、世界において効果的なら
しめるのは、それぞれの合成過程に＜最初の
主體的目的＞(initial subjective aim)を供給するこ

とによつてである。^{注(73)}もちろん、それぞれの合
成しつゝある現実的有は、〈自己原因的〉 (*causa sui*)
と言われているのであるから、神の
世界への働きかけは、赤裸々なく〈力〉 (*force*)
としてではなく、〈説得的誘因〉 (*persuasive
love*) という仕方^で、なされるのである。

ところで、ホワイトヘッドにおいて、永遠
的諸客体の境域が話題になつてゐることは、
先に述べた通りである。そしてそれは神の原
初的本性のうちにあることが、明らかになつ
た。このことは、ホワイトヘッドの形而上学
では、〈存在論的原理〉 (*ontological principle*)
にもとづくのである。この原理が意味するこ
とは、「生成過程が、何であれ特殊な事例に
おいて合致するすべての条件は、その〈根拠〉
(*reason*)^をその合成の現実界におけるある現
實的有の性格〔つまり、神の原初的性格……
引用者注〕のうちに持つか、それとも合成の
過程にある主体の性格のうちに持つか、いず
れかである^{注(74)}」、ということである。この原理

によると、現実的有の合成が合致する条件としての、当該の現実的有への関連性の度合において、遠近法的に秩序づけられた永遠的諸客体は、合成の過程にある主体の性格のうち、にそれらの根拠を持つことはできないのである。なぜなら、それらはまさしくこの主体を目的論的に嚮導する説得的誘因として働いているからである。とすると、それらは神の原初的本性のうちに根拠を持つほかはないのである。

十一、神の結果的本性

では、〈神の結果的本性〉とは、どういう機能であろうか。端的に言えば、それは「展開する宇宙の諸現実態の、神による自然的把握^{注(75)}」^{注(75)}といてよい。神の原初的本性によつて、ある永遠的客体が現実的有に進入し、説得的誘因として、その合成過程を、未来的目的論的に限定することは、先に述べた。そしてこの合成過程は、神の決断に由来する最初の主体的目的を、自己原因的に実現すること

よって、そのプロセスは終息し、有化される。有化されるということは、それが後行する現実的有の自己創造過程を、因果的に限定する<客体的与件> (*objective datum*) として、その構成要素へと積極的に受け入れられてくる、ということである。こうして、それぞれの現実的有は、世界の自己創造的な秩序づけに寄与するのである。現実的有のこの客体化は、また<不死の客体化> (*immortal objectification*) といわれる。不死的に客体化されるということは、言い換えれば、展開する宇宙の自己形成的プロセスに寄与するそれぞれの現実的有が、神によって自然的に把握される、ということである。

各現実的有は神の原初的本性に由来する主体的目的を、自己原因的に実現することによって、その合成過程は終息し、<消滅> (*perish*) する。これが<生成> (*becoming*) から<有> (*being*) への転化である。つまり有化されるということである。現実的有が有化されること

は、それが後行する現実的有の合成過程に客体的与件として与えられ、後者の自己創造過程の構成者として働いてくることである。こうして各現実的有は、結局のところ、世界の自己形成作用に寄与貢献するのである。と同時に、現実的有が有化されるということは、それが、自身現実的有である神のうちに不死的に、客体化されることであつた。こうして、有化された現実的有が、神に不死的に客体化されるということは、神が自然自展する世界を自然的に把握することをも、意味するのである。

ところで、神の結果的本性に、〈媒介的な役割〉(mediating role)を認めようとする解釈がある。ホワイトヘッドは、現実的有の合成の消滅とか、〈蒸発〉(evaporation)を話題にしている。消滅した現実的有は、過去の現実的有と呼ばれ得る。過去の現実的有においては、その〈主体的直接性〉(subjective immediacy)は、蒸発しているのである。レフレルフは、

< 現実的有 > (actual entity) の現実的 (actual) ということばは、ラテン語の *actus*, つまりく活動する > から由来すると述べている。^{注(76)}しかし、その主体的直接性が蒸発してしまった、過去の現実的有は、現実的、つまり言葉の本源的な意味で、活動的とは言えない。では、そうした過去の現実的有は、移行する現実的有に対して、どうして客体的与件として自らを与えてくるのであろうか。これは客体化ということであるが、客体化というのは、ホワイトヘッドにおいては、同時にまた、神において不死的に客体化されることであり、そこで < 客体的な不死性 > (objective immortality) を獲得することである。いわば、過去のものは、神の結果的本性において、客体的に不死的なものとして保持されて、神の媒介を通して、そのつど、現在の現実的有に客体的与件として与えられてくるのである。

ランシングは、神の結果的本性に二つのことが要求されるとして、こう述べている。「

まず第一に、神はそれぞれすべての現実的機
会の満足の、すべての構成者を把握する。有
限な現実態の領域において、何ものも排除さ
れない。第二に、結果的本性は、現実世界の
これらすべての〈感取〉(feelings) を一つの統
一的な感取へと織り込むのである^{注(77)}。要す
るに、結果的本性を通して、神は自らのうち
に〈全宇宙の総合〉^{注(78)}を含むのである。それぞ
れの現実的有は「各が一となり、一つだけ増
し加える」と言われている。つまり、それは
その主体的目的——それは、先述した通り、
神の原初的本性に由来する——を満足するこ
とによつて、有化されて、神において不死的
に客体化される。こうした神における不死的
客体化には、何ものも除外されるということ
はない。そして、神は不死的に客体化された
現実的有を、その過去的世界と総合し、それ
らを一つの統一性へと織り込んでゆく。そこ
に結果として導き出されてくるのが、神の結
果的本性である。

サニ、神の越えて置かれた本性

最後に、神の越えて置かれた本性とは何であろうか。それは、結果的本性において、全宇宙を綜合した神が、自らを後行する現実的有の与件として与えてくることである。ランシングはこう述べている。「越えて置かれた本性は、すべての後続する創造活動の形式を制約する与件を付置することによつて、その密体的不死性を行使する神である」^{注(79)}と。神が自らを、後行する現実的有の与件として与えてくることは、逆に言えば、この当の現実的有が、それ自身一つの現実的有としての神を、抱握することである。従つて、ラングーが言っているように、神はその結果的本性によつて、それぞれの有限な現実的有を抱握し、そして、その越えて置かれた本性によつて、それぞれの有限な現実的有によつて抱握されるのである。^{注(80)}

神は自らにおいて全宇宙を綜合しつゝ、そのつと、後行する現実的有の自己創造過程に

与件として自らを与えた神の結果的本性が、
当の現実的有が構成要素として、自らのうち
へと受け入れなければならない、くそれ自身
の世界> (its own world) なのである。それそれ
の現実的有は、それ自身の世界を持つ、と言
われている。現実的有は、それ自身の世界に
よって限定されながら、自らを限定する自己
創造的被造物である。こうして、各現実的有
は、与件として客体化されたすべての現実的
有を一つに綜合した個的実現態として、永遠
的諸客体の無限な境域を、それ自身の遠近法
の下で、一焦点に集めているのである。多か
一になる、ということはそういうことである
。多を一たらしめることによって、各現実的
有は神において不死的に客体化され、そして
それはこの不死的客体化において、過去の世
界と一つに織り込まれつつ、後行する現実的
有に客体的与件として与えられてくるのであ
る。ホワイトヘッドはこう述べている。「各
現実的機会は、自らをプロセスとして展示す

る。それは生成すること (becomingness) である。そのように自らを露現するにあたって、それは他なる諸機会——それらなしには、それはそれ自身ではあり得ないであろう——の多様性のうちの一つとして、自らを位置づける。かくて、それは永遠的諸客体の無際限な領域を、その制約された仕方で焦点に集めながら、自らを特殊な個的実現態として特徴づけるのである」と。^{注(81)}

ホワイトヘッドは、現実的有の三重の性格について触れている。まず一に、それは過去によって与えられた > (given) という性格を持っている。二に、それはその合成過程において、目指される主体的性格を持つ。三に、それは越えて置かれたという性格を持ち、この性格は、超越的創造性を制約するその特殊な満足、実用的価値である。^{注(82)} 先に述べたように、現実的有は過去的世界によって限定されながら、自らを限定し、こうして作られたものから作るものへという仕方で、自

ら形成し終ることによって、後行する現実的有に対して、自らを越えて置かれたもの (superjective) となるのである。ホワイトヘッドが主体を常に subject-superject として捉える理由も、そこにある。彼はこう述べている。「現実的有は、それ自身の生成の直接性を差配する主体として考えられるべきであり、同時に、その客体的不死性の機能を行使するアトム的被造物であるところの、越えて置かれたものである。それは〈有〉(being) となったのであり、そしてすべての〈有〉の本性には、それがすべての〈生成〉(becoming) に取っての可能態である、ということが所屬しているのである」^{注(83)}と。

神も一つの現実的有である。その限り、神も、今言われたと同じ三重の性格を併、ていなければならぬ。神の原初的な本性は主体的性格に、神の結果的な本性は与えられたという性格に、神の越えて置かれた本性は越えて置かれたものという性格に、それぞれ対応して

いる。ただ、神を他の現実的有と区別するゆえんのものは、神に関しては、原初的本性が優先しなければならないのに反して、他の現実的有の場合には、過去によって与えられたという性格から出発しなければならない、ということである。ホワイトヘッドにおいては、現実的有は現実的機會と全く同義であるにもかかわらず、神に関してのみ、現実的機會という概念が適用できない理由も、そこにあるのである。一つの現実的有としての神の三重の性格について、ランシングは次のように要約している。「現実的有はその過去の世界から導き出される性格を持ち、独創的、ないしその世界からの非派生的な主体的性格を持ち、そしてそれが依ってもって未来世界に影響を与える、越えて置かれたものという性格を持っている。同様な仕方で、〈結果的本性〉は、神の性格が神の抱握する世界から導き出されるというその意味を指している。〈原初的本性〉は、神における独創性、ないし非

派生性の意味に焦点を合わせている。それが強調するのは、神が世界から独立であり、そして世界に前提となつてゐるという事実である。〈越えて置かれた〉というのは、神が世界に働きかける仕方を指し示している。で、これら三つの〈本性〉は、神が世界に依存し、世界から独立であり、そして世界に働きかけることを示している^{注(84)}と。

ローウェは、神の三重の性格についてのホワイトヘッドの考え方の持つ、宗教的意味に定位しながら、神の原初的な本性は、諸理想が依つてもつてこの世界で効果的となり、秩序の諸形態がそれを通して展開するところの神の説得であり、結果的な本性において神は、世界を完成し救う——こうした神の救済には、何ものも除外されないものであり、そこには、自ら苦しみ痛むことによって、すべてのものを摂取不捨する神の救極愛の意志さえ、窺い知られる——救極者として振舞い、そして越えて置かれた本性は、自らを世界に与えよう

とする神の慶の表現であり、それによって、
「天国は今日われわれとともにあるのだ」と
主張している。^{注(85)}

十三、万有在神教

さて、「ランシング」によれば、神の以上に挙げた三つの本性は、先述したごとく、神が世界、ならびに永遠的諸客体といかに関わるかという神の、相互に区別可能で、同時に相互関係し合う三つの機能である。では、それらの相互関係はどのように理解し得るであろうか。神の原初的本性と神の結果的本性との関係は、どうであろうか。前者において意味されているのは、先述した通り、永遠的諸客体の領域の完全な<観想> (envisagement) であり、
<諸可能性の理念的実現>^{注(86)}である。

そもそも、ある出来事が生起するというのは、どういうことであろうか。それはそれを通して、ある可能性が実現されることであろう。ある可能性が実現されるというのは、どういうことであろうか。それはすべての可能

性のうちからそのみが選ばれる。すべての可能性がそこへと制限されることであろう。しかもホワイトヘッドによれば、それぞれの可能性は、他のすべての可能性と内的に関係づけられているのである。従って、すべての可能性がある一つの可能性へと制限されることによって、この一つの可能性が実現されることは、それを実現する現実的有の合成過程に、すべての可能性が遠近法的な序列において関連性を持つてくることを、意味するであろう。すべての可能性が関連性の度合において、遠近法的に秩序づけられることが、外ならぬ神の原初的本性の機能である。ある可能性が現実的有において実現されるためには、神の原初的本性の機能がそのつとそこに働いていなければならない、といわれる理由もそこにある。しかもここで留意すべきことは、現実的有において実現される可能性は永遠的客体であり、この永遠的客体は現実的有の合成を有無を言わずそこへと導いてゆく、む

き出しの力としてではなく、あくまでもそれ
を未來的目的論的に限定する説得的誘因とし
て働く、ということである。それなればこそ
、現実的有の合成は自己原因的といわれるの
である。現実的有は、その合成過程を、説得
的誘因として、未來的に限定する永遠的客体
を実現することによって、有化される。そこ
に秩序と新しさが生起する。そして、当の現
實的有はその生成過程の有化を通して、その
新しさを世界に増し加えるのである。世界は
こうして絶えず、自らを新たにし、自己を形
成する。しかも、現実的有の有化は、それが
神において不死的に客体化されることでもあ
った。したがって、不死的客体化は、いわば
絶えず自らを新たにする世界を、神が自然的
に把握することである。そこに神の結果的本
性が成立する。

このように検討してみると、神の原初的本
性は神の結果的本性に先立たなければならない。
後者は、前者において説得的誘因として

予想された諸可能性の、諸現実的有による実現への神の反応だ、と、いってよい。しかしまた他方において、たとえ説得的諸因的にせよ、神が時間的世界において実現される可能性を予想する以上^{注(87)} — それは神の原初的本性の機能である — 、神は既に時間的世界を自然的に把握している — それが神の結果的本性の機能である — のでなければならない。とすると、神の結果的本性は、神の原初的本性に既に前提されていることになるであろう。とすると、神の原初的本性は神の結果的本性に先立ちながら、後なるものは先立つものに既に前提されていることになるであろう。このことは「後なるものが既に先にある」とするヘーゲル的な考え方であろうか。もしそれがヘーゲル的な考え方だとすると、つまり世界の歴史は抽象的なもののうちに胚芽的に前提されているものが、自らを具体化にするプロセスに過ぎないとする、神は時間的世界において未来に生起するすべてのことを、自らにお

いて予知しているのでしょうか。この問題は、キリスト教的宗教伝統において常に主張されている、全知全能の神の観念と結びついているのである。

ホワイトヘッドも、こうした宗教伝統を踏まえて、神は全知だと主張するとしても、それは時間的世界において未来に生起するすべての出来事を、その具体性においてではなく、あくまでもその可能性において、予め知っているという意味に理解されなければならないように思われる。この点について、エメットの見解を引用しよう。彼女はこう述べている。「創造性（諸事物の根底に働く、単に一般的で無性格で実体的な活動性）が、その原初的被造物、ならびにその性格づけとして存在にもたらしたのは、永遠的諸客体の全境域の完全な観想であり、つまり、何であれ任意の生成過程にとって関連のある、諸可能性の完全な概念的実現である。このことが、神の原初的本性と呼ばれているのである。そ

してそれが観想するのは、考えられるすべてのタイプの秩序の可能性と、生成過程を通じて生起し性格づけられ得る各現実態に対するそれらの関連性である」と。^{注(88)}

神が全知だというのは、「何であれ生成のプロセスに関連性のある諸可能性」を、自らにおいて完全に概念的に実現していることであり、そして神において概念的に実現されたこれらの可能性が、生成のプロセスにおいて実現される時、時間的世界に秩序と新しさが生起するのである。しかしこうした世界の時間的プロセスは、神の予知の域外にあるのである。とすると、神は本来的な意味で全知だとはいえないのではないか、との疑義が提出されるであろう。時間的世界における未来的なすべての出来事を、その具体性において予知している神が、初めて、全知かつ完全だとすれば、ホワイトヘッドの神は、完全だとはいえないのではなからうか。あるいはまた、翻って考えてみると、時間的世界における末

來的なすべての出来事を予知するというのは、まだ無いものが一つの全体として既に与えられていることであり、これは形容矛盾ではなかろうか。こうした矛盾を回避するためには、われわれは上記のような完全性とは別の意味での完全性を、考慮しなければならないのではなかろうか。こうした問題の解決にあたって、ホワイトヘッドの神を、すべてのものを超越しながら、しかも自らを越え出る存在者として解釈するハーツホーンの見解は、何らかの示唆を与えるように思われるのである。

ハーツホーンは神が未来永劫にわたって、すべてを予知しているという考え方は無意味だとして、これを否定している。彼はこう述べている。「古典的な考え方はむしろ、神は未来永劫にわたって、全く必然的な仕方では、いつなん時なりとも知られるべくしてあるもの（thing）であった。しかしこのことは、少なくともわれわれの若干の者に取っては、無意味である。」
 のを何でも知っている」というのは、＜すべての時＞の極端に固定化した全内容という観

念が形容矛盾だ、ということもわれわれは見出すからである。……時間限定された、現実的で過去のな実在を、非限定的で可能的で未來的な実在と結合するのである。この「時間」観念は絶えず新しい諸現実態によって豊化される。時間ないしプロセスのまさしくその意味によって、誰であれ知悉するような、諸現実態の究極的総体性などあり得ないものである」と。^{注(89)} ハーツホーンによると、神が完全だという理由で、未来永劫にわたって、すべてをその具体性において知っているというのは、中世的な偏見である。今われわれは、一と多、恒常と変化、有と生成、必然性と偶然性、自己充足的と依存的、非相対的と相対的、可能性と現実性等々の対^{ペア}になった一連の諸観念を考えてみよう。完全性というのは、決して単極的な観念ではない。神が完全だというのは、神が一で永遠で有で、必然的で自己充足的で、非相対的で可能的等々であり、そしてこれらの性質において他に並ぶものが

なく、すべてを凌駕し超越している、ということだけば尽きるのではない。むしろハーツホーンによると、神が他のすべてを凌駕すると同時に、自らをも越え出る時、初めて真の意味で完全だといえるのである。神はすべてを超越し、すべてを包括する全体である。その限り、永遠で不可変で、自己充足的で必然的等々である。と同時に、神は自らをも超越する存在者でなければならぬ。その限り、神は時間的、可變的、依存的、偶然的等々でもあるのである。そして、このような神にして初めて、完全だと言えるのである。神の完全性をこのように理解するとすれば、神は單極的にではなく、兩極的に捉えられなければならぬ。神は<有りて有るもの>、つまり最實在的存在者にとどまらず、同時にまた、生成するものであり、單に永遠不變にとどまらず、絶えず自らを創造する存在者でもなければならぬ。別言すれば、神は原初的本性であると同時に、結果的本性でなければならぬ。神

は概念的な諸可能性と時間的世界の展開する諸出来事とを統合することによって、初めて現実的で意識的な神となるのである。神が全知だとしても、それはこうした概念的な諸可能性を予め知っている——理念的に実現している——という意味においてであって、こうした諸可能性が、そこにおいて実現されるべき時間的世界の展開する諸出来事を予め知っている、という意味ではない。神は可能性においてすべてを凌駕しながら、自らを越え出てゆく存在者であり、そういう仕方では、ヴィジョンの統一性を時間的世界に実現してゆく存在者である。

神は可能的なもの、と現実的なもの、つまり時間的世界の綜合として成立する。言い換えれば、原初的な本性と結果的な本性とを綜合として、成立する。しかも前者は後者に論理的に先立ちながら、後者を前提にしている。しかし結果的な本性が神において既に前提されているからといって、それは決して神が時間的世界

界の展開をその具体相において未来永劫予知している、ということではない。時間的世界の展開は、どこまでも自己創造的自己形成的でなければならぬ。しかし神はこうして自己を形成する時間的世界において実現される諸可能性を、自らにおいて予想しているのである。何であれ出来事の成り行きを可能にする論理的な諸条件を供給するのが、神の原初的本性の機能である。エメットはこう述べている。「原初的本性における神は、不動の動者としての神である。それは永遠的諸客体の境域の完全な観想として、時間的諸出来事の現実の経過が何であれ、そういうものによつては動かされず、不変的である。それは諸出来事の特種な経過を何ひとつ前提しない。というのは、生成する諸出来事は自己創造的なものだから。しかしそれは、何であれ諸出来事の経過を可能ならしめる諸条件を提供するのである。にもかかわらず、それに〈欲求〉(appetition)、つまり十全に現実的となるべき衝

動を帰属させることによって、ホワイトヘッドが主張することは、それがその自然的極を構成する諸出来事のある時間的経過の生成を内蔵している、ということである。神の概念的本性と自然的世界の自展する諸出来事の統合によって、神は十全に現実的かつ意識的となる^{注(91)}。こうしたホワイトヘッドの神は、ハーツホーンによると、万有在神教的でなければならぬ。万有在神教的な神は、永遠的・時間的であり、意識を持ち、諸事物を知り、世界を内に含んだ至上存在者である^{注(92)}。こうした万有在神教において、今一ツ留意すべきことは、世界は神の独演場でもなければ、人間が神を度外視して、人間本位主義的に創造してゆくものでもない、ということである。世界は、神とそして人間をも含めたすべてのもの——その最小単位の経験主体は現実的有であるが——とが共同で秩序と新しさにおいて創造してゆくものである。

十四、神と創造性

ホワイトヘッドによれば、^{注(93)} 可能的なもの
時間的世界との統合に、<創造>が成立する。
彼は<創造性> (creativity) について語っている。
それは「究極的事態を性格づける普遍者
のうちの普遍者」^{注(94)}であり、「諸事物の根底に
働く、単に一般的で無性格で実体的な活動性」
だと言われている。では一体、神と創造性
とは、いかなる関係に立つのであろうか。神
がその概念的な本性と時間的現実的世界とを統
合する、すべてを超越しながら、自らを越え
出る存在者だとすると、神は本性上、創造的
でなければならぬことは、明らかである。
では、両者は同一視され得るのであろうか。
エメットは、創造性は無際限であるか、他方
神は一の現実的有として制限されているとい
う理由で、両者を同一視し得ないと主張して
^{注(95)} いる。神はその原初的な本性において、創造性
によって創られた<最初の被造物> (primordial
creature) であり、<創造性の偶発事> (accident of
creativity) である。この創造性について オウ

イトヘッドはこう述べている。「それは離接的な仕方で (*disjunctively*) 宇宙がそれである物か、依ってもって接続的な仕方で (*conjunctively*) 宇宙がそれであるところの、一つの現実的機會となる、あの究極的原理である」と。^{注(26)}

創造性というのは、ホッイトヘッドの哲学においては、「物か一となり、一つだけ増し加える」という、あの宇宙の絶えざる創造のリズムに働く、一般的で無限な純活動である。神も一の現実的有である限り、そこにはこうした創造性が働いている。否、神はその最初の被造物なのである。神がその三重のアスペクトにおいて、三にして一であり、一にして三であるのも、そこに創造性が働くからに外ならない。

ホッイトヘッドの神は、決して<無からの創造>ではない。神の原初的本性において意味されているのは、諸可能性の理念的実現であるが、これらの可能性は決して神の被造物とは考えられていない。また、神はその概

念的本性を時間的世界と統合する存在者であるが、この時間的世界は、神に取っては「所
 有」なのである。そしてまた、神は時間的世界
 の未来のすべての出事事を、一つの全体と
 して永遠の相の下に予知しているような存在
 者でもない。ただ神はその原初的本性におい
 て、この創造性の最初の被造物であり、そし
 て神の原初的本性は、何であれ諸出来事の経
 過を可能ならしめる諸条件を提供するのであ
 るから、われわれは、すべてを超越しながら
 、自らを越え出る存在者として神は、すべて
 の事物の根底に働く「無性格」で「形のない純
 化動」としての創造性に、形を、性格を与える
 のである、と主張し得ないであろうか。オウ
 イトヘットは宗教論において、時間的世界の
 自己形成作用を構成する三つの要素として、
 創造性、永遠的諸客体の境域、そして現実的
 であるか非時間的な有としての神を挙げ、神は、
 「単なる創造物の非限定がそれによって限定
 された自由へと転化せしめられる」存在者だ、

と言っているのである。^{注(11)}この文章は、神と創造性との関係の問題を考えるにあたって、一つの重要な示唆を与えてくれるように思われる。

第一章 注

ホワイトヘッドの諸著作の題名の略号は次の通りである

P R Process and Reality, New York, 1957

R M Religion in the Making, Cleveland and New York, 1926

A I Adventures of Ideas, New York, 1933

SMW Science and the modern World, Cambridge, 1953

S P Science and philosophy; New York, 1948

S Symbolism, New York, 1958

(1) R M p. 115

(2) P R p. 103

(3) Ibid, p. 104

(4) Ibid, p. 112

(5) Ibid, p. 112

(6) Ibid, p. 130

(7) R M p. 89-97

(8) P R p. 147-8

- (9) Ibid P. 147-8
- (10) W. Mays The philosophy of Whitehead, New York,
1959 P. 62
- (11) PR P. 147-8
- (12) Ibid P. 139-40
- (13) AI P. 258
- (14) Ibid P. 259
- (15) ハールはこう述べている。「人々は相
互異なった限定する諸性格を伴った諸
社会のグループである。そして人間的
自我は、時間を通して系列的に伸びた
諸機会のある秩序的秩序」である」と。
(D. L. Hall, The Civilization of Experience, New
York, 1973 P. 32)
- (16) AI P. 258
- (17) Ibid P. 260-1
- (18) D. L. Hall, op. cit.
- (19) PR P. 150
- (20) Ibid P. 138
- (21) SMW P. 138

- (22) P R P. 108
- (23) Ibid, P. 139 - 40
- (24) SP P. 86
- (25) RM P. 97
- (26) P R P. 327
- (27) SMW P. 72
- (28) AI P. 200 - 1
- (29) Ibid, P. 201 - 2
- (30) W. Mays, of. cit p. 50
- (31) Ibid, P. 40
- (32) SMW P. 189
- (33) Ibid, P. 22
- (34) Ibid, P. 178
- (35) Ibid, P. 98 - 9
- (36) P R P. 123
- (37) SMW P. 110
- (38) Ibid, P. 111
- (39) Ibid, P. 111
- (40) P R P. 239
- (41) SMW P. 129

- (42) Ibid, P. 113
- (43) Mays op. cit p. 91-2
- (44) Ibid, P. 88
- (45) SMW P. 207
- (46) Ibid, P. 209
- (47) Ibid, P. 200
- (48) Mays, op. cit p. 50
- (49) SMW P. 208
- (50) Ibid, P. 212
- (51) Ibid, P. 197
- (52) D. L. Hall, op. cit p. 149
- (53) SMW P. 197-8
- (54) Ibid P. 198-9
- (55) Ibid P. 206
- (56) Paul F. Schmidt, Perception and Cosmology in
Whitehead's Philosophy 1967. P. 96
- (57) Mays, op. cit p. 55
- (58) Ibid, P. 79
- (59) PR. P. 104
- (60) AI P. 216

(61) Mays. op. cit. p. 55-6

(62) Ibid. p. 24

(63) Ibid. p. 27

(64) P.R. p. 438-39

(65) John W. Lansing, 'The "nature" of Whitehead's God,
Process Studies, Vol 3, N3, p. 144

(66) P.R. p. 64

(67) J.W. Lansing, op. cit. p. 150-1

(68) P.R. p. 64

(69) Dorothy Emmet, Whitehead's philosophy of Organism,
New York, 1966, p. 257-8

(70) P.R. p. 64

(71) Ibid. p. 248

(72) Victor Lowe, Understanding Whitehead, Baltimore,
1962, p. 47

(73) J.W. Lansing, op. cit. p. 144

(74) P.R. p. 36

(75) R.M. p. 95

(76) Donald W. Sherburne, 'The "Whitehead without God"
Debate: The Rejoinder, Process Studies, Vol 1, N, 2

Summer 1971. p. 107

(77) J. W. Lansing, op. cit. p. 145

(78) R. M. p. 95

(79) J. W. Lansing, op. cit. p. 145

(80) John W. Lango, Whitehead's Ontology, 1972
p. 75

(81) SMW p. 218

(82) P. R. p. 134

(83) Ibid., p. 71

(84) J. W. Lansing, op. cit. p. 157

(85) V. Lowe, op. cit. p. 58

(86) P. R. p. 64

(87) ある永遠的客体は、神の原初的本性にもとづいて、現実的有の合成過程に＜進入＞する。ということは、この永遠的客体が当の現実的有の生成過程において、未来に実現されるべき可能性として、神に予想 (anticipate) されるということである。しかも、この現実的有は、神に予想された永遠的客体を実現

することによって、世界の形成過程に
 寄与する。こうした事柄を巨視的に言
 えは、世界の形成過程において、未来
 的に実現されるべき可能性としての永
 遠的諸客体は、神の原初的本性に由来
 するのである。つまり神はその原初的
 本性において、世界の形成過程を通し
 て実現されるべき可能性を予想するの
 である。

- (88) D. Emmet, *op. cit.* p116
- (89) Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chicago, 1953. p11
- (90) Charles Hartshorne, *Reality as social process*, Boston, 1953. p157
- (91) D. Emmet, *op. cit.* p257-8
- (92) Charles Hartshorne and William L. Reese, *op. cit.* p. 16
- (93) P.R. p. 123
- (94) *God*, p. 31
- (95) D. Emmet, *op. cit.* p252

(96) PR P. 31

(97) RM P. 38

第二章 現実的有の合成過程

一 概論

ラングスによると、現実的有は、ホフイトヘッドの哲学によって要請された、純然たる仮説である。われわれはそれをわれわれの感覚で観察することはできず、経験的な諸理論でもって推論することもできず、内観を通して意識的に把捉することもできない。われわれが現実的有の理解を獲得し得るのは、われわれが観察し、推論し、内観し得る、諸現実的有の諸社会から引き出された、もろもろの隠喩を使用しての思弁を通してでなければならぬのである。^{注(1)}

現実的有は自己創造的被造物だといわれた。被造物である限り、それはく作られるもの>であるが、しかしそれは同時に、く自らを作るもの>である。作られつつ自らを作ってゆくものが、現実的有である。ここで作られるというのは、客体的所与としてのそれ自身の世界——過去のなもの——によって限定さ

れるということである。それは過去の限定と
 いってよい。と同時に、それは未来における
 目的観念を実現すべく、自らを限定してゆく。
 それは目的観念による未来的限定といて
 よい。こうして現実的有は、過去のなものに
 よって因果的に限定されつつ、未来的なもの
 によって目的論的に限定されるという仕方
 で、自らを創造し形成してゆく。現実的有はこ
 うした自己創造的プロセスにはかならない。
 ホワイトヘッドは、現実的有のこうした自己
 創造的プロセスを、〈合成〉 (concrecence) と
 呼ぶ。この言葉は *concrecere* というラテン語に
 由来する。このラテン語の意味は、*growing
 together* ということである。つまり、多なるも
 のが一つの統一性に合成されるということ、
 換言すれば、過去の与えられた多様な与件
 が、未来的な目的を実現するという仕方
 で、一つの統一性へと合成されるということ
 である。そして現実的有はこうした合成過程の終
 息において、それがそれで有るところのもの

となる、つまり *concretum* となる。^{注(2)} こうして「合成は多くの事物が完全に複合的な統一性を獲得するという観念を、伝達するのに有益である」。^{注(3)} 現実的有がく有> (*entity*) といわれているのは、それが本来プロセス——<現実的> (*actual*) という形容詞は、まさしくこうしたプロセスを表示している——であるにもかかわらず、こうしたプロセスにおいて、多なるものが一になることによって、終極に達し、有化されるそののところを捉えて言っているのである。

また現実的有は有機体的プロセスとして記述され得る。ホワイトヘッドはこう述べている。「各現実的有はそれ自身、ただ有機体的プロセスとしてのみ記述し得る。それは宇宙がマクロの世界^{マクロ}においてあるものを、ミクロの世界において繰り返す。それは局面から局面へと進んでゆくプロセスであり、各局面はその後続者が当面の事物の完成へと向かって進んでゆく真の基礎である」。^{注(4)} 現実的有は

上述のような合成過程において成立するのであるが、それは多が一になることであつた。そこに一つの全体的統一体が成立するのであり、その構成要素としての多は、ちやうどこの全体に対する諸部分という関係にあるのである。有機体的プロセスといわれる理由がそこにある。現実的有は一の有機体的プロセスとして小宇宙だといわれる。そしてそれは「宇宙がマクロの世界にあるものを、ミクロの世界において繰り返す」のである。これはどういう意味であらうか。そこには、ライプニッツのモナドが、宇宙をそれ自身のうちに写すという考え方と同じ発想がある。先述したように、現実的有はそれ自身の世界——宇宙といつてもよい——を持ち、こうしたそれ自身の世界が、客体的条件として与えられている。それは現実的有がその合成過程をスタートする、不可避のく牢固とした事実> (structural fact) である。先に現実的有は過去のなものによって限定され、作られるといわれ

たのは、そういう事態を指している。現実的有はこうして多なる事件を、自らのうらへと受容するのである。と同時に、それはこうした多様性を、未来的目的を実現するという仕方、統一性へともたらず。こうして、現実的有の合成は、終極に達する。多が一になるとは、そういうことである。けれどもまた、現実的有は「多が一となり、一つだけ増し加える」といわれている。そこに「新しさ」(novelty)の創造がある。現実的有は宇宙がマクロの世界においてあるものを、ミクロの世界において繰り返しつつ、新しさを創造することによって、宇宙をそれだけ豊かにするのである。それゆえ、「すべての現実的有は、その新しさのゆえに、神をも含んだその宇宙を超越する^{注(5)}」といわれているのである。こうして現実的有は、その自己創造活動を通して、世界の形成過程に寄与貢獻するのである。現実的有は、その新しさのゆえに世界を超越し、そしてそういう仕方、また世界に内

在するのである。「経験内部の世界は、経験を越えた世界と同一である。経験の機会^{注(6)}は世界の内にあり、世界は機会^{注(6)}の内にある」とホワイトヘッドは言っている。

こうした世界の自己形成作用を可能ならしめる要素として、創造性、永遠的諸客体の境域、そして神が挙げられている。若現実的有がその合成過程において、多様な事件と一つの統一性へともたらしことにより、新しいものを作り出す時、そこに純活動としての創造性が働いている。現実的有は、いわば創造性によって作られながら、それを作ってゆくのである。そういう意味で、若現実的有は<宇宙のドライブ> (drive of the universe) ^{注(7)}を構成しているのである。ちなみに、現実的有としての神は、創造性の最初の被造物だといわれたのである。現実的有が創造性によって創られながら、それを創ってゆくところに、新しいものが創出されてくるのであるが、こうした新しいものの創造には、永遠的諸客体がく関連性のあ

る割合>に従って、時間的世界にエントリーし、そこに構成要素となっていなければならない。永遠的諸客体がく関連性のある割合>に従って、時間的世界に進入するということだが、神の原初的本性を離れて考えられないことは、先に述べた通りである。そこで、ホワイトヘッドの宇宙論を考察するにあたっては、神と世界と現実的有とが、いかに関係しているかの問題が、さらに検討されなければならない。しかしこうした問題に立ち入るに先立って、あるものが客体的与件として与えられるとは、どういうことであるか、そして現実的有がこうした客体的与件を、自らを創造する構成要素として受容すること、つまりく把握> (prehension) とはどういうことであるか等々の問題が、さし当ってまず、究明されなければならない。

二 客体—主体構造

現実的有は三重の性格をもっていた。それはまず第一に、過去的世界によってく与えら

れた>という性格をもつ。過去のなそれ自身の世界は、客体的所与として与えられた牢固とした事実性であって、現実的有はそれをそのまま自己のうちに受容する以外にない。ある現実的有に取って、それ自身の世界がこうして客体的所与として与えられてくることを、ホワイトヘッドは<因果的客体化> (causal objectification) と呼び、当の現実的有がそれを自らのうちに受容することを<把握> (prehension) と呼んでいる。次に、現実的有はこうして過去のなものによって、因果的に限定されながら、ある目的観念を未来において実現するという仕方、自らを創造してゆくという性格をもつ。現実的有の合成過程は自己原因的といわれる。それは他のいかなるものからも導き出されえない、それ自身に固有の、独自の直接経験である。こうした自己創造の直接性において、現実的有は主体的に有るといわれ、<主体> (subject) といわれる。こうした有り方において、現実的有は<形成的存在

> (formal existence) をもっている。ここで形成的存在という言葉は、<客体的存在> (objective existence) との対比において、使用されているのである。こうした独自で直接的主体的経験を通して、現実的有は多を一へと持ちだし、それがそれで有るところのものとなる。このことは、換言すれば、現実的有の合成過程を未来的目的論的に規定していた主体的目的が、実現されるということであり、ホワイトヘッドはそれを<満足> (satisfaction) と呼ぶ。現実的有はこうした満足において、その主体的直接性は消滅し、今度はそれ自身、後行する現実的有に対して客体的存在として与えられてくる。つまり後者に対して、因果的に客体化される。これが現実的有のもつ第三の性格であり、ホワイトヘッドはそれを<越えて置かれたもの> (superject) と呼ぶ。現実的有はこの越えて置かれた性格において、自己を越え出て、自らと他者に与えてくる。現実的有が自らを越え出て、客体的存在

として他者に与えられたものとなることを、ホワイトヘッドは<不死的客体化> (immortal objectification) とか、また<客体的不死性> (objective immortality) を得る、などと表現している。こうしてホワイトヘッドは、現実的有を常に subject-superject として捉えているのである。現実的有はこうした三重の性格をもつのであるから、その合成過程の構造を理解するためには、以上に挙げたホワイトヘッドの哲学に特有の、さまざまな用語法の意味内容が、さらに些細に検討されなければならない。

ホワイトヘッドは因果的客体化について、こう述べている。「主体としての機会⁽⁸⁾は、客体に対して<関心> (concern) を持っている。そしてこの<関心>は、ただちにこの客体も、主体の経験のうちでの構成者として位置せしめるのであり、情緒的トーンは、この客体から引き出され、そこへと向けられているのである」と。ホワイトヘッドは、ここで従来の認識論の根底に据えられていた主体—客

体—関係を否定して、逆に客体—主体—関係の立場をとる。従来の主体—客体—関係は、意識の立場と不可離に結びついていた。それは意識を経験の根本的基礎となす考え方である。しかしホワイトヘッドは、こうした考え方に組しない。彼に取って、経験—それは単に人間の経験にのみ局限されているのではない—の基礎的単位は、現実的有であり、意識は、後述するように、この現実的有の一つの〈主体的形式〉(subjective form) にすぎない。現実的有—それは主体と呼んでよいが—は他の過去の現実的有—それは客体と呼ばれ—に関わりをもつ。こうした関わりにおいて、客体は主体の経験を構成するものとして、そこに受容されてくるのである。従ってこうした主体の客体への関わりは、主体—客体—関係ではなく、むしろ客体—主体—関係において成立するのである。それは彼方のものが此方に、というベクトル的な性格をもっている。人間をも含めて、すべてのものの経

験の基礎的なあり方がそこにある。しかも、
 ホワイトヘッドによれば、いっさいの経験の
 基礎は情緒的なものである。彼はこういつて
 いる。「経験の基礎は情緒的である。もっと
 一般的に述べれば、基礎的事実は、その関連
 性を与えられている諸事物に由来する、情緒
 的トーンが起ってくることである」と。^(注9) 現実
 的有はそれに先立つ現実的有の *feelings* をその
 まま *feel* する。こうした<諸感取の感取> (*feeling of feelings*) は、<情緒的> (*emotional*)
 なものであり、そこに情緒的トーンの、彼方
 から此方への移行がある。こうした諸感取の
 感取をホワイトヘッドは、先述した通り、抱
 握と呼んでいるのである。基礎的経験のこう
 した客体—主体—構造は、自然界におけるエ
 ネルギーの流れのベクトル構造と類比的に相
 応していることは、いうまでもない。このこ
 とについて、ホワイトヘッドはこう述べてい
 る。「空間性は中間的諸機会の多様性を理由
 とする分離を食み、過去から現在への方角に

内蔵された内在性を理由とする結合を含んで
 いる。こうして、物理的自然における特定の
 機会から特定の機会へのエネルギーの転移と、
 人間人格における一つの機会から他の機会
 への情緒的エネルギーを伴った、情緒的トーン
 の転移との間には、類比がある。人間の経
 験の客体—主体構造は、物理的自然において
 、特殊から特殊へのこうしたベクトル関係に
 よって再演されているのである^{(注(10))}と。特殊な
 機会から特殊な機会へのエネルギーの流れの
 ベクトル的性格について、同じ箇所でこう述
 べている。「エネルギーは特定の機会から特
 定の機会へと移行する。それぞれの点に、あ
 る量的流れと一定の方向を伴った、流動があ
 る^{(注(11))}」と。一定の方向をもったエネルギー量の
 流れが、ベクトルと呼ばれている。そしてそ
 れは人間的経験を含めて、他の諸経験に認め
 られる、情緒的トーンの客体から主体への移
 行との間に、類比の関係をもっているのであ
 る。

経験の持つこうした客体—主体構造には、ホワイトヘッドの哲学を特徴づける実在論的性格が、はっきり看取され得る。ホワイトヘッドの哲学は、客体から主体への方をとる。現実的有は客体的与件とそのまま自己のうちに受容して、自らの主体性を創り上げてゆく。ホワイトヘッドの哲学は、客体的与件の牢固とした事実性を強調する限り、実在論的といえる。けれどもまた自己創造的な主体性をも主張する限り、観念論的といえる。それは実在論的—観念論的である。この点について、彼はこう述べている。「実体の哲学は与件に出会う主体を前提にし、次いで与件に反応する。有機体の哲学は、諸感取でもって出られる与件を前提し、主体の統一性を達成する」^注と。あるいはまたこうも述べている。「有機体の哲学はこの分析を逆転する。そしてプロセスを客体性から主体性へと進行するものとして説明する。つまり依ってもって外界が与件であるような客体性から、依っても

って一つの個的経験が存在するような主体性へと、進行するものとして説明する」と。^{注(12)}

三 抱握

ところで、経験の客体—主体構造において認められる情緒的トーンの移行—それはまたうきに主体の客体への〈関わり〉と呼ばれた事柄であるが—を、ホワイトヘッドは〈抱握〉(prehension)と呼ぶ。それは主体が関わりにおいて、客体を自己のうちへと受容することであり、ホワイトヘッドはそれを〈感取〉(feeling)と言い換えてもいる。抱握というのは一つのものが他のものを把握(grasp)ないし確持(take hold of)して、それをそれ自身の形成作用へと我有する(appropriate)ことである。エメットはこう述べている。「〈抱握〉は一つの現実的有が他の諸現実的有のある相ないしある部分を把握して、それらとそれ自身の本性の形成へと我有することを意味する」と。^{注(13)}そしてprehensionという用語法は、apprehensionとも結びついているが、しかし両者

の相違は *apprehension* という言葉が通常意識の立場を暗示しているに反して、*prehension* はそうではないということである。再びエメットを引用しよう。「把握は、一つのものが他のものを把握し確持するということの一般的用語であり、それは静的な形態を示唆している。〈関係〉(*relation*) という言葉では、表現し得ないものである。他方において、*apprehension* は意識を暗示している」と。^(注14) ホワイトヘッドが把握という場合には、意識の立場にもとづく認識作用が意味されているのではない。意識は、把握の〈主体的形式〉(*subjective form*) の一つにすぎない。^(注15) そうではなく、それは人間的経験をも含めて、すべての事物の経験に認められる、情緒的で原始的な感取(*feeling*)、つまり一つの事物が他の事物の感情をそのまま感じ取ることであり、諸感取を感取することだ、といてよい。そこに情緒的トーンの客体から主体への移行があるのである。こうした把握をホワイトヘッドは、〈自然的

把握> (physical prehension) と呼んでいる。

さて、ホワイトヘッドは把握に二種を区別している。一つは他の客体化された現実的有を把握する場合である。それは先述した通り、自然的把握と呼ばれる。今一つは永遠的客体を把握する場合であり、それは概念的把握> (conceptual prehension) と呼ばれる。また一つの客体化された現実的有を把握するのは、単純な把握> (simple prehension) といい、ある種の永遠的客体によって特徴づけられた、客体化された諸現実的有—例えば感覚のパターン—の把握は複合的 (complex) といわれる。この複合的把握はまたく混成的な自然的把握> (hybrid physical prehension) とも呼ばれるが、この種の把握については、後述されるはずである。把握はまた積極的 (positive) と消極的 (negative) とに分けられる。積極的というのは、与えられた客体的条件と主体が自己自身の形成過程の構成要素として、積極的に受容する如き把握である。それに反して、消

極的というのは、客体的事件がこうした構成要素として受容されず、そこから排除されるとき抱握のことである。

メイスは単純な自然的抱握に闡説して、それは「自然界におけるある形態のエネルギーの、出来事から出来事への移行^(注16)」だといっている。またこうも述べている。「それゆえ、ホワイトヘッドはく単純な自然的感取>を、時間的転移のパターンとして、くつまり」自然的パターンを現在から未来へと伝達することとして、考えている」と^(注17)。自然におけるエネルギーの流れは、過去から現在、現在から未来への時間的移行において、ほとんど同一のパターンの再演的な繰り返しであろう。こうした自然的パターンの再演が、単純な自然的抱握である。そこでは、新しいものを創造してゆくという創造性は、ほとんどゼロに近いといつてよい。無機物の世界が自然法則によって普遍的に支配されている理由もそこにある。これはまた自然界における連続性(

continuity) といってもよい。けれども、また、ホワイトヘッドの哲学の特徴は、従来の哲学的認識論におけると異なつて、無機物と有機物との間に質的な差別を認めず、たんに度合の相異を認めるにすぎない点にある。彼がすべての経験に共通する基礎的単位として、現実的有なる概念を取り上げたのも、そこに理由があるのである。そして現実的有は、それが無機物のそれであれ、有機物のそれであれ、自然的極と精神的極との両極性を具えている。ここで自然的極というのは、自然的把握に関わるのであり、精神的極というのは概念的把握に関わる。後者はいわば精神的活動性といつてよい。したがつて、ホワイトヘッドによれば、現実的有は何であれ、自然的—精神的といえる。ただ無機物にあつては、精神面における活動性は、その創造性の度合においてゼロに近いといつてよい。そこでは、現実的有はそれに先立つ客体化されたもろもろの現実的有と、そこに例示された永遠的客

体—別言すれば、もろもろの現実的有はある
 永遠的客体を通して客体化されているのであ
 り、そこに先述したエネルギーの流れにおけ
 る自然的パターンが成立する—を再演的に抱
 握するにすぎないのである。この点について
 、ホワイトヘッドはこう述べている。「もし
 精神活動が理念的新しさの導入を含まないな
 らば、概念的諸感取の諸条件は、再演の最初
 の局面において既に例示された永遠的諸客体
 にすぎない。その場合、初期の局面との再統
 合は、最初の順応的な受容を、既に継承のな
 かで支配しているタイプの秩序、ならびに感
 取のパターンが、呈示されるという予想へと
 転換するのである。然従の支配がある。この
 ようにして、かかる諸機会の領域は、課せら
 れた自然法則への受動的服従という様相を呈
 するのである」と。^{注(18)}

われわれが無機物の世界から有機物の世界
 、つまり生命の領域に移行するにつれて、そ
 こでの現実的有の精神的極度の活動性は活発

になり、創造性の度合は増大してゆく。生命現象は過去の環境の単に再演的繰り返しの秩序においては、認められないであろう。それは環境に対する適応的变化のうちのみ認められる。この点について、ホワイトヘッドは上掲の無機物の世界に閑説したすぐその後で、こう述べている。「しかし一連の調整された諸機会を通して、その繰り返しとそこに力点が付加されることによって、概念的な新しさが、効果的ならしめられる場合には、われわれは持続する人格—その人格によって引き起こされ、その人格の環境において効果的ならしめられた、⁽¹⁹⁾「ずっと」維持された目的を付いた人格—のアスペクトを持つのである」と。エメットによると、生命は概念的把握の成立とか、環境の新しさに対応するための欲求の新しさと共に、現われてくるのである。従って生命体は固執性ととともに、適応性という性質を持っているのである。⁽²⁰⁾ また、彼女が別の箇所で言っているように、プロセスがそ

の性格の單なる繰り返しと再現のみを示すところには、機械的なタイプの秩序があり、他方、有機体が環境における新しい諸条件ならびに諸可能性に対応して、その性格を絶えず再創造するところには、生きたタイプの秩序があるのである。^(注21) こうした生命現象には、精神活動を通しての創造性が顕著に認められるのであり、そこには概念的把握が働いているのである。しかしこうした概念的把握は、さし当ってまず、自然的把握から導き出されてくるのである。ホワイトヘッドはこのことを「概念的見積りの範疇」(the category of conceptual valuation)を通して明らかにしている。しかもこうして把握された永遠的客体は、さらに新たな永遠的客体と連関を持ってくるのである。これは「概念的転換の範疇」(the category of conceptual reversion)を通して明らかにされる。かかる諸範疇を通して、生命の環境に対する適応性が説明されるのである。そこでこうした事態を明らかにするためには、今ここにあげ

にカテゴリーを敷衍することが必要になる。

九つの〈範疇的義務〉(categorical obligations)のなかに、概念的見積りと概念的転換の両範疇が教えられている。前者はこうである。「若自然的感觉から純然たる概念的感觉が導き出されてくる。この概念的感觉の条件は、自然的に感觉された現実的有、ないし諸現実的有の系列を、それをしてそれたらしめている永遠的客体である」と^{注(22)}。後者はこうである。「概念的感觉の二次的な成立がある。その諸条件は、精神的極の最初の局面において、条件を形成していた永遠的諸客体と半ば同一であり、半ば相い異なっている。この相異は主体的目的によ^{注(23)}って限定された、関連性のある相異である」と。自然の把握(ないし感觉)から、それが把持する客体的条件に例示され、この条件をしてそれをそれたらしめ、それに因してこの条件が客体化されているところの永遠的客体の概念的把握が導き出され、さらに^{注(23)}半二次的に、現実的有の精神的極のこうし

た初期の局面における与件を形成する永遠的
客体と、なかば同一であり、なかば相異した
永遠的客体の概念的把握が生み出されてくる。
現実的有がその合成過程において、こうし
て自然的なものと精神的なものとが統合され、
さらに再統合されるという仕方で、自らを
創造してゆくことは、生命の領域で、環境の
変化に対応して、それに適応しつつ、新しい
ものを生み出してゆく、より高次の現実的有
の合成過程において、認められるのである。
しかも現実的有のこうした合成過程は、未来
において実現されるべき主体的目的によって、
目的論的に限定されることは、先に一言し
た。

このように考察してみると、先に簡単に触
れたように、現実的有は局面から局面へと推
移してゆく過程であることがわかる。現実的
有のこうした諸局面は先述した三重の性格、
つまり過去によって与えられたという性
格と、主体的性格、才三に越えて置かれたも

のという性格、と対応することは、言うまでもない。ホワイトヘッドは現実的有の自己形成的構造の分析において、合成過程の三つの局面を指摘している。まず第一に＜呼応的局面＞(responsive phase)、第二に＜補充的局面＞(supplemental phase)そして最後に＜満足＞(satisfaction)である。そしてこうした局面の相異に忘れて、把握(ないし感取)にも、三つの継起する局面を認めている。まず第一に＜順応的感取＞(conformal feeling)、第二に、概念的感取(conceptual feeling)そして第三に両者つまり自然的感取と概念的感取との統合において成立する＜比較的感取＞(comparative feeling)である。これはまた＜命題的感取＞(propositional feeling)とも呼ばれている。こうした諸感取の統合そして再統合を通して、現実的有はその＜満足＞において、その合成過程を終結するのである。こうした事態について、ホワイトヘッドのことは耳を傾けよう。彼はこう述べている。「自己形成の中間的局面は、質的

価値づけの醸生である。これらの質的感取は、初期の局面に例示された諸性質から直接導き出されるか、それとも、それらがこの初期の局面に例示された諸性質に関連をもつことによつて、間接的に導き出されてくる。これらの概念的感取は相互に新しい諸関係へと移行してゆくのであり、主体的形式の新しい強調でもって感取されるのである。価値づけの醸生は、自然的極の自然的諸把握と統合される。こうして、最初の客体的内容は、依然として、そこにある。しかしそれは概念的醸生との統合から導き出された、新しい混成的諸把握によつて重複され、混合されるのである。より高次のタイプの現実的諸機会においては、今や命題的諸感取が支配している。この拡大された客体的内容は、それをその機会の主体的目的を実現する諸享受ならびに諸目的に適用する⁽²⁴⁾ような調整を獲得するのである。

さて、呼応的局面において現実的有には、

それに先立つ客体化された現実的有が与えら
 れるのであり、当の現実的有はこの客体的与
 件をそのまま把持する。それが順応的感取で
 あり、それはまた単純な自然的抱握ともいえ
 る。現実的有は他の諸感取を感ずる当体であ
 り、主体 (subject) と呼ばれる。けれどもこ
 うした主体は、ホワイトヘッドにおいては、作
 られつつ自らを作るプロセスなのだから、こ
 うしたプロセスを始から終りまでつかさど
 る基体として、予め固定した形で前提されて
 存在するわけではないことは、勿論である。
 現実的有に先立つ客体化された諸現実的有—
 それらは当の現実的有にとってそれ自身の世
 界を構成する諸事物なのだから、ここで諸現
 実的有と言う代りに、当の現実的有のそれ自
 身の世界といってもよい—はく感取せられる
 べき最初の与件 > ('initial data' which are to be felt) と
 呼ばれる。ところでしかし、現実的有は、そ
 れに先立つ客体化された諸現実的有をそのま
 ま把握するのではなく、それらのある種の相

を感取するのである。そこに消極的把握(*negative prehension*)が介入してくる。消極的把握を通して、客体化された諸現実的有のある種の相は、当の現実的有の自己創造的な合成過程の構成要素として受容されることから排除される。そこでホワイトヘッドは、〈最初の事柄〉(*initial data*)と積極的に感取される〈客体的事柄〉(*objective data*)とを区別している。この点について、シュミットはこういっている。「単純な自然的諸感取は知覚の最も原始的な行為であり、意識を欠いている。〈最初の事柄〉は知覚された現実的有である。客体化された〈客体的事柄〉は、この現実的有が知覚される〈遠近法〉であり、仕方である」と。この引用文で語られているのは、事柄が単数として考えられ、そこで〈最初の事柄〉と〈客体的事柄〉との区別に関してである。事柄が複数として考えられる場合でも、全く同じことが言える。ある現実的有のそれ自身の世界において諸現実的有のあるものは、

積極的把握を通して感取され、あるものは消極的把握を通して排除される。したがって、これらの客体化された現実的有は、当の現実的有によって、遠近法的に感取され知覚されるのである。〈客体的事件〉は〈最初の事件〉がそこにおいて知覚される〈遠近法〉なのである。^{注(26)}〈最初の事件〉と〈客体的事件〉とのこのような区別のうちに、われわれは現実的有が〈自己原因的〉(causa sui)といわれ、自由だといわれるゆえんのものを見めることができる。なぜなら、もし現実的有が〈最初の事件〉によって、因果的に限定されるだけに終るならば、その合成過程において、自由における自己創造性の余地がないからである。主体としての現実的有は、〈最初の諸事件〉によってそのまま因果的に限定されるのではなく、それらのうち自らに矛盾接着するもの(incompatibles)を排除してゆく。そこに遠近法的な知覚が成立するのである。そして主体が〈客体的事件〉をいかに感ずるかの仕方が

、〈主体的形式〉 (subjective form) である。〈諸把握の主体的諸形式〉 (subjective forms of prehension) ということがいわれる。現実的有の合成は、こうした諸把握の主体的諸形式—多なるもの—の一への統合過程に外ならない。この統合過程の終結が満足である。現実的有はその満足において、生成 (becoming) から有 (being) に転じる。それは経験の主体的直接性が〈蒸発する〉ことであり、ホワイトヘッドはそれを〈消滅〉 (perish) と呼んでいる。現実的有の消滅は、それが客体化されることであり、後行する別の現実的有に与件として与えられたものとなることである。現実的有のこうした性格は、さきにく越えて置かれた>と呼ばれた。現実的有はホワイトヘッドにおいては、いつも subject-superject として捉えられているのである。

四 主体的目的について

ここで特に留意しなければならないのは、ホワイトヘッドが、主体的目的なる概念で何

を理解しているか、ということである。主体は先に作られつつ自らを作るものだ、といわれた。そこに彼の主体概念と従来の実体としての主体概念との根本的相異がある。それは合成過程の根底に置かれた基体として、初めから固定した形をもって有るものではない。けれども他方、それはその合成過程において自己原因的といわれ、〈最初の与件〉を遠近法的に知覚することによって、それを〈差体的与件〉へと転化する主体でもある。しかもこの主体は、把握の主体的形式をもっている。つまり、それは差体的与件をいかに感取するかの方における主体である。その限り、それは有るものでなければならない。しかしまた、それは元来作られつつ自らを作るものである限り、まだ無いところのものでなければならない。それはまだ無いものとして有る。つまり未済として有る。主体はさし当ってまず、こうした未済として有る。主体のかかる有り方が主体的目的に外ならない。ホワイトへ

ッドはこう語っている。「主体の生成をコントロールするく主体的目的」は、自己創造のあのプロセスにおいて、命題を実現しようとする目的の主体的形式でもって、命題を感取するあの主体である^(注27)。このことに因して、クリスチヤンは更に委曲を尽してこう語っている。「さて未完の諸局面において活動中のこの主体は、明らかに、それ自身未完である。主体はその満足においてのみ完成される。では、主体は『それ自身を作るプロセス』のうちに、どのように内在しているのだろうか。ホワイトヘッドの答えは、合成の当初から、ユニークで決定的な機能を伴った感取があるということである。この感取が主体的目的である。主体的密度を目指すこの目的は、いわば、概念的諸感取の成立を喚び起こす。それは概念的諸感取の主体的諸形式を決定する。そしてそれは順応的な自然的諸感取の主体的諸形式を制約する。こうしてそれは、未完の諸局面における諸感取の調和のための

存在論的根拠、ないしく理由>として機能している。統一性が密度の条件なのだから、主体的目的は満足の統一を欲求する。こうしてそれは、現実的有を構成するプロセス全体に、力動的で目的論的統一性を与えるのである。^(注28)と。未完の諸段階における諸与件が、満足において調和的統一へともたらされるよう終始一貫機能しているものが、主体的目的である。現実的有の合成過程を未来的に限定する目的因としての主体的目的が、 $\langle \text{ユニーク} \rangle$ で決定的な機能を伴った感取>としてあって、それが過去の与えられた与件をいかに感取するか、の主体的形式を決定するといわれる。このことは何を意味するものであろうか。それは未来に何を作ろうとするかが過去の評価を決定するのであり、従って過去は固定化されたものではなく、絶えず新たに解釈し直されなければならない。そういう意味で未来が過去を限定するのだ、という考え方と軌を一にしているのである。そして現実的有の合成は、

過去のものによる限定と未来的なものによる限定との、交互循環的關係において成立するのであり、それゆえにこそ主体は作られつつ自らを作るところの、未済としてあるといわれるのである。

主体としての現実的有は、その未完の局面において、主体的目的という仕方においてある。主体的目的は現実的有の合成過程をそこへと嚮導する目的因であり、従ってそれは合成過程の終結において実現されるものである。が、同時にそれはこうした過程の当初において、未来にその実現が予想されているものとして有るのである。それはく最初の主体的目的 > (*initial subjective aim*) と呼ばれる。従って、厳密に言えば、主体的目的は合成過程の目的因として、この過程を形成しつつ、この過程によって形成される、といわなければならない。兎に角、こうした最初の主体的目的が合成過程の当初にあればこそ、それはクリスチャンが指摘しているように、順応的諸感

取の主体的諸形式を制約する、つまり最初の
 諸与件の遠近法的知覚を差配し、く最初の与
 件>をく客体的与件>へと転化する。そして
 こうした自然的諸把握から導き出された概念
 的諸把握の主体的諸形式を決定する。しかも
 それは概念的転換の範疇において説明された
 ように、精神的極の最初の局面において把持
 された永遠的諸客体——それらは概念的見積
 りの範疇が説明しているように、順応的な自
 然的諸把握から導き出されてきたものである
 ——と半ば同一で、半ば相異した永遠的諸客
 体の概念的諸把握を生み出してくるのである。
 こうして、主体的目的は現実的有の合成過
 程において、自然的諸把握と概念的諸把握と
 の統合、ならびに再統合とを目的論的に規定
 しつつ、そこに<主体的密度> (subjective intensity)
 ——それは<均衡の取れたコントラストの後
 合> (balanced complexity of contrast) として、現われて
 くる——の実現を企図するのである。ホワイト
 ヘッドは、このことをく主体的調和の範疇

> (category of subjective Harmony) で、こう説明している。
 「概念的諸感取の見積りは、交互的に、これらの感取を、主体的目的と合致するコントラストを持った諸要素たるべく適合させることによつて、決定される」^(注29)と。主体的目的が「現実的有を構成する過程全体に、力動的目的論的統一性を与える」^(注30)と言われる理由も、そこにある。

五 混成的な自然的感取

では、最初の主体的目的はどこから由来するのであろうか。それは神から導き出されてくるというのが、ホワイトヘッドの確信である。この点に関して、クリスチャンはこう述べている。「それぞれの合成はその最初の局面において、神ならびに過去の現実的世界を構成している諸機会を把握する、というのがホワイトヘッドの答えである。そして神の本性はその精神的極として、永遠的諸客体の全多様性の観想を^(注31)含んでいる」と。そしてまた、彼は別の箇所¹⁵で、最初の主体的目的が神か

ら導き出されるのは、現実的有がその合成過程の最初の局面において、神の〈混成的な自然的把握〉(hybrid physical prehension)^(注32)を含むからだと言っている。そこでこの問題を解明するためには、混成的自然的感取によって何が意味されているのかが、闡明ならしめられなければならない。

混成的感取について、ホワイトヘッドはこう定義している。「もし他の現実態がその概念的諸感取によって客体化されるとすれば、^(注33)当の主体のこの自然的感取は、〈混成的〉と呼ばれる」と。ある現実的有がそれに先立つ客体化された他の現実的有を把持する場合、それが自然的把握と呼ばれたことは、先述の通りである。ホワイトヘッドによれば、現実的有は何であれ、自然的と精神的との両極から成っている。従って、現実的有が客体化されるというのは、多なるものが一へと統合され、それをそれたらしめるという仕方で、そこに例示されてある永遠的客体を通して、客

体化されるということである。ある現実的有
 (x) が、ある永遠的客体 (s) を自らのう
 ちに例示するというのは、x が s を概念的に
 把握していることである。この場合、x は抱
 握の主体的形式を持つといい、永遠的客体 s
 が、この主体的形式に働いているのである。
 x は自らの経験の主体的直接性において、s
 を概念的に自らのうちに感取している。s は
 x の概念的把握の主体的形式において、それ
 をそれたらしめている形式 (form of definiteness) で
 ある。x が s を自らのうちにいかに感取する
 かの仕方が、概念的把握の主体的形式であり、
 こうした主体的形式から感取という作用を
 抽象してしまえば、そこには形式しか残らな
 い。ここに残された形式が、永遠的客体 s で
 ある。例えば、緑色をした木の葉を考えてみ
 よう。木の葉がいかにも緑々している (greenly)
) のは、それが緑 (greenness) という永遠的客
 体を自らのうちに概念的に把握しているから
 である。そこには木の葉——それは諸現実的

有の社会と考えられるであろう——を構成する、現実的有の主体的形式がある。ここでは、緑はこの現実的有の経験の主体的直接性のうちに積極的に受容されて、それをそれたらしめている形式として働いている。この場合、われわれは<緑々した>ということと<緑>とを区別しなければならない。前者は緑という永遠的客体の把握の主体的形式であり、後者は永遠的客体そのものである。^(注34)

ある現実的有が客体化されることは、その把握の主体的形式が客体化されることである。そして主体的形式が客体化されることは、<今—ここ>というその主体的直接性が蒸発することと意味する。客体化された主体的形式は、もはや<今—ここ>でではなく、<その時—そこ>の経験として有化されるのである。現実的有が客体化される問題について、シュミットはこう語っている。「(1)有は先行するものでなければならぬ。そして(2)有はその先行ということで経験されなければならぬ

い。それは所与でなければならない。過去の現実的有は、<今—ここでの経験主体>として、現在の現実的有のなかに現在することはできない。そうではなく、それは<その時—そこでの経験主体>として現在し得るのである。次に、過去の現実的有はその完全な内的構成において、現在の現実的有のなかに現在していない。次に、過去の有のいかなるアスペクトも、それが過去の有の合成のうち要素として有していたと同じ主体的直接性を伴って、現在の有のなかで感取されていない限り、過去の現実的有は、現在の現実的有と分離されている。……主体的直接性は、現実的有の成立とともに生じ、その満足とともに過ぎ去り、消滅する^{注(35)}と。

さて、ある現実的有 γ が、それに先立つ現実的有 α を把持することは、自然的抱握と呼ばれ、しかも合成過程の最初の順忘的局面においては、こうした抱握は順忘的であるゆえ、それは順忘的自然的抱握と呼ばれた。こう

した順応性は、Yの把握の主体的形式が、Xの把握の主体的形式を再演的に繰り返すところに成立する。Xの把握の＜その時—そこ＞の主体的形式が、Yの把握の＜今—ここ＞の主体的形式において再演される。こうした再演は、同一の永遠的客体の＜双路的機能＞（two-way function）において、可能になる。この点について、ホワイトヘッドはこう述べている。「Yの自然的感取の最初の局面において、Yの感取の主体的形式は、Xの感取の主体的形式に合致せしめられる。こうしてYの経験における永遠的客体は、双路的仕方の機能を持つてであろう。それはXをYのために限定するものの一つであり、そしてYがXと共感する仕方を限定するものの一つである」と。^{注(36)} シュミットによると、この順応的な自然的把握の理論は、帰納とか、変化における連続性とか、諸持続体の恒常性とか、因果とか、そしてエネルギーの転位のベクトル性格等々の形而上学的基礎を成すものであり、科学に取っ

て極めて重要なものである。^(注37)ある現実的有の把握の主体的形式が、それに先立つ現実的有の把握の主体的形式を再演すること——それは順応的な混成的自然的把握と呼ばれる。なげなら、それが感取する客体化された現実的有は、そこに例示された永遠的客体によって客体化されているのだから——は、自然界における、殊に無機物界における連続性の基盤を提供する。しかし生命の領域においては、現実的有は環境の変化に対応して、それへの適応性を高めてゆくのである。けれども、ここでもまた、現実的有の変化する環境に対する適応性は、順応的な混成的自然的把握からスタートする点において、変りはないのである。

Yがそれに先立つある現実的有 α を自然的に感取するのは、自然的把握である。それは順応的自然的感取である。けれども概念的見積りの範疇によれば、Yは α を順応的に自然的に感取することによって、 α に例示された

ある永遠的客体を感取する。それがYによるXの概念的把握である。概念的把握は自然的把握から導き出されてくる。そしてここで概念的に把握された永遠的客体は、XとYを結ぶ＜双路的機能＞において、働いているのである。つまりここでは、YはXの経験における主体的形式を、自らの経験のうちに再演的に繰り返しているのである。ただ主体的形式の再演的繰り返しといっても、それはXにおいてそうであつた＜今—ここ＞での主体的形式は、Yにおいては、＜その時—そこ＞のそれとして経験されているのである。

では、主体的目的が神の混成的自然的把握から導き出される、というのはどういうことであろうか。このことが意味するのは、YがXを把握するその最初の局面において、神の混成的自然的把握を含むということである。では、それはどうしてであろうか。＜神の混成的自然的把握＞(the hybrid physical prehension of God)とは何であろうか。この言葉の意味は二重的

である。つまり、まず第一に、神が混成的自然的抱握を持つことであり、第二に、神を混成的自然的に抱握することである。では、神が混成的自然的抱握を持つというのは、どういうことであろうか。元は自らを自らの内へと感取し、自然的なものと概念的なものとを統一にもたらしという仕方で、その合成過程を満足において完結して、有化される。有化されるというのは、自らを客体化することである。自らを客体化することとは、自らを後行する現実的有の与件として、越えて置かれたものとなることである。生成が有になる。こうした生成の有化は、先に述べた如く、主体的直接性が蒸発することであり、それ自身消滅することである。しかしホワイトヘッドによれば、現実的有はその生成の有化において、なるほど消滅しはするが、それ自身一つの現実的有としての神——神は他の現実的有と異なっていて、決して消滅しない——に摂取されるのである。言い換えると、この世界では消滅

しても、神という一つの現実的有の自己形成過程に寄与貢献するのである。このことは別言すれば、神が α を混成的自然的に抱握することの意味する。神が α の混成的な自然的抱握を持つところに、神の結果的本性が成立するのである。

神は結果的本性において、自然的なもの——例えば、神によって抱握された α は、 α を一つのリアリティとして含んでいる世界とともに、自然的なものを形成している——と概念的なもの——神の原初的本性——との統一にもたらされることによって、今度は自らを世界に与えてくる。それが神の越えて置かれた本性である。しかしこの場合、神は他の現実的有と異なっていて、決して消滅しないことは、繰り返すまでもない。神がその越えて置かれた本性において、自らを世界に与えてくる——例えば、 γ が α を自然的に抱握するとき、 γ は α を含んだくそれ自身の世界 γ を持つといわれるが、このくそれ自身の世界 γ がく

神の越えて置かれた本性>として与えられてくるもののなのである。YがXを自然的に抱握するということは、Xを食んだくそれ自身の世界>を自然的に抱握することであつた。もちろん消極的抱握がそこに介入してくるのだから、<それ自身の世界>は遠近法的に抱握されることは、言うまでもない——のであり、そしてそれはYが神の混成的な自然的抱握を持つことにほかならない。

神はその結果的本性において、Xを自然的に抱握する。そして神がXをいかにして感取するか、つまり主体的形式は、神の原初的本性にもとづいている。かくて神によるXの混成的な自然的抱握が成立する。神によるXの混成的な自然的抱握が、神の結果的本性であるが、そこでは神は概念的なものと自然的なものとの統一にもたらされる。ところで、YがXを抱握することは、神を抱握すること、つまり神の混成的な自然的抱握を持つことであつた。そしてこうした神の自然的抱

握から、概念的見積りの範疇に従って、神に
例示された永遠的諸客体——神の原初的本性
において観想された、一つの秩序ある境域を
形成する永遠的諸客体——の概念的把握が導
き出されてくる。もっとも γ が α を自然的に
把握することから一次的に導き出される γ
による概念的把握の与件は、 α に既に例示さ
れた永遠的客体であるが、 γ がこの永遠的客
体を把握することは、他のすべての永遠的客
体が、当の把握主体 γ に対して、関連性の度
合の遠近法的な序列において、把握されるこ
うなことである。このことは、神の原初的本
性の機能を度外視しては考えられないのであ
るから、われわれは γ が α を自然的に把握す
るそのつと、そこに神の原初的本性の機能が
働いているのである、と指摘せざるを得ない
。そしてこのことをわれわれは、 \langle 神の混成
的な自然的把握 \rangle という表現の両義性、つま
り、それは神が α を混成的自然的に把握する
ことであると同時に、 γ が神を混成的自然的

に把握することだという観点に立って、説明してきたのである。こうした議論はやがてわれわれを、 Υ が Σ を自然的に把握するそのつど神の原初的本性の機能が働くところに成する<宇宙のエロス> (Eros of the Universe) という、ホワイトヘッドの宇宙論において、最も特色豊かな概念の吟味へと導いてゆくのである。

六、宇宙のエロス

このことを今少し些細に検討しよう。 Υ が Σ を自然的に把握することは、 Υ が Σ の感取を感取することである。この Σ の感取は Υ の感取の客体的与件である。しかし Σ が Υ の合成過程に客体的に与えられることは、 Σ がその主体的直接性において蒸発し、最早主体的に直接的な活動性ではないことを意味する。 Σ は Υ に対して客体的な所与として有る。このことは、 Σ が神の結果的本性において、不死的に客体化されるということである。別言すれば、神がその結果的本性において、 Σ を

抱握することである。しかも神はそれ自身現実的有であるが、他の現実的有と異なつて、決して消滅せず、それが何であれ、絶えず交替變化する他の現実的有と同時的であり、それと＜生成の一致＞(unison of becoming)のうちにある。当面の場合、神は γ と生成の一致のうちにある。 γ はその合成過程の最初の局面において、 ϵ の抱握を抱握するのであり、このことは神を自然的に抱握することである。こうした γ による神の自然的抱握において、その差体的条件は、神による ϵ の抱握である。つまり γ は神が ϵ を抱握していることを抱握する。このことが γ による神の混成的自然的抱握である。しかもこの自然的抱握は順応的である。従つて、その主体的形式は、神による ϵ の抱握の主体的形式を再演的に繰り返す。神による ϵ の自然的抱握の主体的形式、つまり ϵ をいかに感取するかの方は、神の精神活動としての原初的本性から導き出される。神の原初的本性は、永遠的諸差体の非時

目的な理念的見積りにほかならない。こうし
 た神の機能が、交替変化する各現実的有にそ
 のつと働いてくる。そこに＜宇宙のエロス＞
⁽³⁸⁾が成立する。神の原初的本性において観られ
 たこの宇宙のエロスは、神の結果的本性にお
 いて、その実現へと展開される。この点につ
 いて、クリスチャンはこう述べている。「さ
 て、この機会による神の混成的な自然的感取
 は、すべての自然的諸感取と同様、順応的感
 取である。その主体的形式は神自身の感取の
 主体的形式に順応し、それを＜再演＞する。
 この順応的な混成的抱握から導き出された最
 初の目的は、ただ単に与件のみならず、神の
 概念的感取の見積りをも、＜再演＞する。こ
 うして、神は新たな可能性を有効ならしめる
 のみならず、その可能性の欲求を、新しい合
 成において喚び起こすのである。神による新
 しい欲求のこうした喚起は、現実態の新しい
 プロセスにおける、個的主体的目的の最初の
 局面として体现される、最高のエロスである

(注39)

と。またエマツトも、神の原初的本性は、欲求、つまり原初的本性において観想された諸価値の、現実的諸機会による実現への衝動、^(注40)において成立すると述べている。

先述した通り、神は決して消滅しない。しかし、その原初的本性と結果的本性とが統合にもたらされるそのつど、神の満足は達成されるのである。それはクリスチャンの言葉を借用して言えば、神という一つの現実的有の合成の<テロス> (telos) であって、<フニス> (fines) ^(注41)ではない。「神は満足を目指し、それを達成する。しかし決して消滅しない。このような仕方でのみ、神の合成^(注42)は究極的局面を持つことができるのである」。神が ϵ を自然的に抱握することによって、神の原初的本性は結果的本性と統合にもたらされ、神の満足は達成される。つまり神の合成は、最終的局面を持つのである。そして γ が ϵ を自然的に抱握することは、神による ϵ の抱握の抱握であった。しかもそれは順応的抱握

なのだから、 γ による α の把握の主体的形式
 は、神による α の把握の主体的形式——それ
 は神の原初的本性から導き出される——の再
 演である。 γ が神を把握することが、神の混
 成的な自然的感取であり、 γ の合成を目的論
 的に規定する最初の主体的目的が、こうした
 神の混成的な自然的感取から導き出される理
 由もそこにある。ホワイトヘッドの哲学では
 、神は各現実的有の自己創造に先立つのでは
 なく、それとともにあると言われ^{注(43)}る
 である。

さて、現実的有が、それに先立つ具体化さ
 れた現実的有の感取を感取するということは
 、神を自然的に把握することであつた。そし
 て神を自然的に把握することは、その精神的
 極において、「永遠的諸客体の全多様性の観
 想」を含む、神の原初的本性に順応すること
 であつた。神の原初的本性は宇宙のエロスと
 か、^{注(44)} <最高至上のエロス> (Supreme Eros) に成
 立するといわれ、あるいはまた、観想された

諸価値を諸現実的有において実現しようとする衝動において成立するといわれる。現実的有が神を自然的に把握するそのつど、神の原初的本性の機能が働くというのは、こうした宇宙のエロスが当の現実的有の最初の局面において、個的な主体的目的として受肉してくることでもある。ホワイトヘッドはこう述べている。「それぞれの新たな機会の最初の局面は、過去の内部で、それ自身を越えて客体的に存在しようとする闘いの問題を代表している。この闘いの決定者が、現実態の新しいプロセスにおいて、個的な主体的目的の最初の局面として体现される、最高至上のエロスである」と。^(注45) 宇宙のエロスはまた、＜神の欲求＞(divine appetition)とも呼ばれる。それについて彼はこう述べている。「われわれはすべての理想を、それぞれそれ自身の時宜を得て、有限的に実現しようとする衝動をもって、積極的に抱懐していることとして、神のエロスを考えなければならぬ」と。^(注46)

経験の主体としての現実的有は、その最初の局面においては、＜最初の主体的目的＞という仕方であり、しかもそれは、理想的な諸可能性を實現しようとする衝動とか欲求としての神的エロスの受肉として、成立した。神は自己自身に取っても、世界に取っても、最高限の密度ある経験を目指している。そしてその原初的本性において、理想的な諸可能性を観想しながら、かかるヴィジョンを時間的世界における諸現実的有を通して實現しなければならない。神による諸現実的有の自然的把握が、神の結果的本性に帰着したことは、先に指摘した通りである。こうして神は原初的本性を結果的本性と統合にもたらしながら、前者において観想されたヴィジョンを、後者において實現しようとする。そこに働いているのが、神的エロスであり、衝動である。しかも、神の本性におけるこうした統合は、そのつと合成過程を満足において終結にもたらし各現実的有を、神が自らのうちに感取す

るという仕方ではかなされ得ない。現実的有の合成過程を目的論的に規定する主体的目的が、その最初の局面において、神的エロスの後因として成立し、そして今の現実的有は、その与えられた状況のなかで——それはそれ自身の世界のうちで、<今—ここ>に有る——個的な主体的統一性を達成することによって、その主体的目的を実現するのである。しかも現実的有はその主体的目的を実現することによって、それ自身に固有の仕方では、最大限密度ある経験の実現を企図するのである。それは、「依ってもって、概念的感取の成立がある主体的目的は、(1)直接的主体において(2)関連のある未来において、感取の密度を^{注(47)}目指している」と定義されている<主体的密度の範疇> (category of Subjective Intensity) を通して、説明されている。神が原初的本性において観想されたヴィジョンを結果的本性において実現しようとすることも、各現実的有のこうしたいちいちの経験を離れては考えられない

のである。

現実的有は、その与えられたそれ自身の世界のなかで、それを〈今—ここ〉で感取しながら、その主体的直接性において、最大限密度ある経験の実現を企図する主体的目的によって、目的論的に限定される。そのさい、留意すべきことは、現実的有はそれ自身の過去の環境的世界によって因果的に限定されながら、同時にまた、未来において実現されるべき主体的目的によって、目的論的に限定され、作られつつ自らを作る有るものだ、ということである。この場合、主体的目的は、神の原初的本性としての機能から導き出されてくるのであり、そして〈それ自身の世界〉の所与性は、神の結果的本性としての機能にその根拠を持っている。クリスチャンはこう述べている。「主体的目的を神から導き出すことが、本源的には、神の原初的本性を巻き込んでいる形而上学的機能である如くに、過去の所与性の根拠としての神の機能は、神の結果

的本性を巻き込んでいる形而上学的機能である^(注48)」と。

事情かくの如くであるとすれば、神が原初的本性と結果的本性とを統合にもたらしことによつて、前者において観想されたヴィジョンを後者において実現しようとする——そこには神学的エロスが働いている——ことは、そのつと交替変化する現実的有の、作られつつ自らを作つてゆく合成過程を離れてはあり得ない。そこに神学的エロスの、時間的な現実的有への受肉がある。こうした受肉が現実的有を目的論的に規定する最初の主体的目的として成立するのである。ということは、神の原初的本性の機能——それによつて、永遠的諸客体は当の現実的有への関連性の度合において、そのつと遠近法的に秩序づけられる。そして永遠的諸客体のこうした秩序づけを通して、時間的世界において実現されるべき新しい可能性がそのつと有効ならしめられるのである——が、交替変化する各現実的有に対し

て、そのつと働くのであり、そして神におけるヴィジョンの実現は、各現実的相が、〈今—ここ〉での主体的直接性において、最大限密度ある経験を達成するという仕方、新しい可能性を実現しようとする合成過程を通して、初めて可能だ、ということである。この問題に関連して、フリスチャンはこう述べている。「ある現実的機会に対する最初の与件として機能しながら、神は統合された満足であり、この神の満足の構成要素が、神の概念的ならびに自然的な諸感取である。さて、Yとそれに先立つ機会Xと比較対照しよう。二つの同時的な仕方において、Yによる神の経験は、Xによる神の経験とは相い異なっているであろう。まず最初に、XはYの合成が合致しなければならない諸条件を付置したのである。Yの現実的世界は、こうしてXの現実的世界とは相異している。そして現実的世界のこうした相異の結果として、YはXとは別の遠近法にもとづいて、神を把握する。第二

に、この遠近法の相異は、神自身の経験内容における相異と対応している。Yに取、ての与件として機能している神の満足は、Xに取、ての与件として機能していた神の満足に欠如していた、Xを構成する抱握を含んでいるのである。こうして、Yによる神の経験は、その遠近法とその与件に因して、Xによる神の経験と相異している。その結果、Xに取、て効果的な関連を持たなかった、神の概念的経験における理念的諸可能性は、Yに取、ては効果的な関連性を持つことになる。というのは、神自身の経験は体系的統一なのだから。神による自然的経験の交替変化する内容には、永遠的諸客体の関連性のパターン化において、ある変化を感ず起こすのである」と。^(註49)

七、現実的有の合成における自由と悪
ところで、ここに一つの難問が持ち上ってくる。先述した通り、現実的有の最初の主体的目的が神の原初的本性に由来し、その合成がそこからスタートするそれ自身の世界の所

本性の根拠が、神の結果的本性にあるとすれば、その合成過程の自己原因性、つまり自由は、い、たいどこに存するのであろうか。そしてもしこうした自由が否認されることになると、時間的世界にほとんど不可避の現象として認められる悪の根拠が、神にあることになるであらう。これは伝統的には、神義論なる概念で呼びならわされている問題である。

さて、ホワイトヘッドによれば、現実的有はその合成過程において、自己創造的であり、新しさを創り出す直接的経験の統合された働きとして、それ自身に固有な個性性であって、その限り神をも含めた他のすべての善のを超越するのである。フリスチャンはこう述べている。「われわれが見てきたことは、現実的有は具体的かつ完全な事物であるという意味で、個体だということである。それはそれ自身に取ってあるものであり、直接経験の統合された活動である。さて、われわれが言い得ることは、機会ほさらにその善の内的構

成が新しいという意味で、個体だということである。経験の活動としてのその新しさによって、現実的機會は他のすべてを超越するものである^{注(50)}と。

こうした他者超越において成立する自由はいったいいかなる内容のものであり、いかにして成立するのであろうか。先に述べたように、現実的有はそれ自身の世界を持っている。それは客体的に与えられた牢固とした事実性であり、こうした事実の所与性は、神の結果的本性にもとづくのである。現実的有がこうした事実性によって限定されると同時に、本源的には神の原初的本性に由来する主体的目的を未来において実現するという仕方で作られつつ自らを作ってゆくところに成立する。他者超越的な新しさの創出を可能ならしめる自由は、限定されることがすなわち自らを限定することとしての自由でなければならないであらう。では、こうした自由はいかにして成立するのであろうか。

この問題に関してまず指摘しなければなら
ないのは、神の原初的本性に由来する最初
の主体的目的は、現実的有の合成を未来的に規
定する目的因として〈予想〉(anticipation)され
ていゝるとはいえ、それはこの過程を有無をい
わせずそこへと導いてゆく力としての力
(force)としてではなく、あくまでも説得的
誘因として働く、ということである。この点
について、クリスチャンはこう述べている。

「ホワイトヘッドは、ある現実的世界から派
生する永遠的諸客体の秩序を、その現実的世
界にもとづいて起こってくる合成に対する〈客
体的誘因〉と呼んでいる。――ある特殊な
合成に取、ての客体的誘因は、その合成の諸
条件との関連における、永遠的諸客体の序列
である」と。⁽⁵¹⁾ 各現実的有の合成を目的論的に
限定する主体的目的——そこでは、当の合成
への関連性の度合いにおいて、遠近法的に秩
序づけられた永遠的諸客体が働いているので
ある。主体的目的が本来、神の原初的本性に

由来すると言われるゆえんである——が、説得的誘因として働くからこそ、現実的有はそれ自身の環境的世界によって、因果的に限定され、主体的目的によって目的論的に限定されながら、自らを限定してゆく自己原因的、自己創造的過程であり得るのであり、従ってここでの自由は被限定即能限定として成立すると言えるのである。こうした自由をホワイトヘッドに至る所で、強調している。彼はこう述べている。「現実的有は、その現実世界と関連を持ったその基本的な概念的目的を、神から導き出してくる。しかもその未決定は^(注52)それ自身の決断を待っているのである」と。あるいはまた、こうも述べている。「現在の機会¹⁵は自己同一性を要求し、その生きたすべての活動において、過ぎ去った機会¹⁰のまざしくその性質を分有しなばら、それにもかかわらず、それを修正し、それを他の諸影響と調整し、それを他の諸価値と比較し、それを他の諸目的へと偏倚したりすることに従事して

いるのである」と。

その上、神の原初的本性に由来する最初の主体的目的は、あくまで説得的誘因として働くのであるから、それを完全に随順的に具体的経験のうちに実現するか否かは、現実的有の自由な決断に委ねられているのである。現実的有は、神の誘因に服従する自由も、服従しない自由も持っている。神の誘因への服従は、現実的有が<今—ここ>で置かれた特定の環境的世界において、最大限度の主体的密度の達成に帰趨するであらうし、またそれへの不完全な順応は、それだけコントラストを伴った調和——それが経験の主体的密度なのだが——を欠いた実現に結果することにならう。そこに悪が成立するのである。コントラストを伴った調和——それは美的秩序といってもよい——の実現の欠如が、悪と考えられるとすれば、ホワイトヘッドは悪を道德宗教的観点より以上に、審美的観点から考察していると言って、差支えないかも知れない。彼

けこう述べている。「この場合、相互的な破壊性の中三の感情がある。この破壊性によって、諸感取を構成する一方ないし他方——それとも両方——が、それがそこから起こってくる事件の把握に本来所屬している強さを達成せず終るのである。これが最も一般的な意味での、悪の感情である。つまり悲しさとか恐れとか、嫌悪といった身体的苦痛ないし精神的悪である。こうしたタイプの禁止はく審美的破壊> (aesthetic destruction) と呼ばれる」と。
 (註54)

主体的目的を神の誘因と見なし、現実的有はそれに対して、服従ないし不服従の自由を有すると考えることが、ホワイトヘッドの思想の正しい見方であるとするれば、現実的有は主体的目的によって作られながら、この主体的目的を作ってゆく、と言えるのである。こうして現実的有が、主体的目的によって作られながら、それを作ってゆくという仕方、それを自らの具体的経験のなかに、実現し終

ることが、満足である。

八 満足について

では、満足とはどういう事態を指すのであ
 ろうか。現実的有は、四つの段階ないし局面
 から構成されている。その合成過程は、さし
 当ってまず、客体的与件から出発する。＜客
 体的与件＞が＜最初の与件＞と区別されたこ
 とは、先述の通りである。つまり、現実的有
 はそれ自身の世界を＜与えられ＞ているので
 あるが、その主体的形式——そこには、＜最
 初の主体的目的＞の働きがある、——と矛盾撞
 着するものは、消極的抱握を通して、合成過
 程の構成要素から排除される。かくて成立す
 る客体的与件——それをホワイトヘッドは、
 永遠的客体を＜純然たる潜勢態＞(pure potentia-
 lity)と呼んだのとは対照的に、＜實在
 的潜勢態＞(real potentiality)とも呼んでいる
 ——は、当の主体に遠近法的に把持され、感
 取される。こうした＜排除＞ないし＜切り離
 し＞を、彼は＜超越的決断＞(transcendent decision

)と名づけているのである。エメットによると、決断とは言葉の根源的意味において、く切り離し > (cutting off) として定義され得る。彼女はこう述べている。「現実的有は、残余の世界によって、それに呈示された諸与件を組織化し、これらの与件を、そのく主体的目的 > に従って、それ自身のうちにく我有 > することを通しての、自己形成の過程である。これは明らかに、く決断 > として定義される。くつまり」言葉の根源的な意味で、く切り離し > であり、諸可能性のうちから制限することである」^(注55)。こうした決断が超越的と呼ばれるのは、それらが当の現実的有の過去に遡って、既にその諸与件を決定してしまったところの決断に関わるからである。フリスチャンはこう述べている。「く超越的決断 > が関わるのは、直接の機会を超えて、既にその諸与件を決定してしまい、かくてその動力因として、過去から現在への移行を支配している。そのような諸決断である」^(注56)。こ

うした決断が超越的と呼ばれる今一つの理由は、それが神の決断に関わるからでもある。なぜなら、先にも述べたように、ある現実的有に取って、それ自身の世界の所与性の根拠は、神にあるからである。

超越的な決断とは反対に、ホワイトヘッドは今一つの決断を、＜内在的＞(immanent)と呼んでいる。それは「主体的形式の獲得と諸感取の統合の過程」^(註57)である。現実的有はその統合の過程において、多を一たらしめることによつて、それがそれであるところのものになるとともに、他のもろもろの可能的な選択肢をそこから切り離し、排除する。こうした切り離しが主体的目的によつて制約されることは、言うまでもない。そしてそれが、主体的直接的な経験のうちでなされるがゆえに、内在的決断と呼ばれるのである。現実的有の合成過程は、こうした両極端の決断の中間に、＜過程＞と＜満足＞という二つの段階を持っている。こうした諸段階について、ホワイ

トヘッドはこう述べている。「決着した世界は、その多くの現実態が両立可能的に感取されるという＜実在的潜勢態＞を提供し、そして新しい合成は、その与件から出発する。遠近法はいろいろな両立不可能なものを排除することによって、準備される。最後の段階である＜決断＞は、現実的有が、その個的＜満足＞を達成してしまうことによって、自らを越えた未来に対する決着に対して、いかにして一定の条件を付加するか、ということである。このようにして、＜与件＞は＜受容された決断＞であり、そして＜決断＞は＜伝達される決断＞である。これら二つの、受容された決断と伝達される決断の中間に、＜過程＞と＜満足＞という二つの段階が、横たわっているのである」と。^(注58)

ここで明瞭になったことは、満足は過程ではないということである。ここで過程というのは、ある現実的有の諸抱握が、種々なる局面での統合を通して、統一性へともたらされ

る合成のことである。こうして多様性が統一性へと統合的に合成されて、現実的有がそれがそれであるところのものとなり、それ自身の世界の他のすべての有と一定の明確な諸関係を持った、全く一定で自己整合的な全体——有機体——として、確立される段階が、満足である。満足と過程との厳密な区別に關して、ホワイトヘッドはこう述べている。「いかなる現実的有もそれ自身の満足を意識することができない。というのは、こうした知識は過程における一構成要素となろうし、そしてそのことによつて満足を変様することになろうからである」と。^(注59)過程は自己創造的活動性であり、こうした活動性が完結にもたらされて、實在的固体性が達成されたまさしくそのこのところが満足である。そして彼は、先程引用した箇所において、こうした満足を伝達される決断に先立つ一つの段階のように語っているけれども、こうした言い方には誤解があるように思われる。現実的有は、その諸抱

握がさまざまな局面での統合を通して、満足
の統一性へと合成される時、自己を越えて後
行する現実的有の主体として客体化されるが
ゆえに、それは伝達される決断と言われるの
である。ホワイトヘッドはこう言っている。
「当面の有に關しては、満足は創造的決定と
してのみ考察され得る。それによって、この
有の自らを越えた客体化が、決着されるので
ある」と。^(注60) こうした事情を厳密に検討するな
らば、われわれはクリスチャンとともに、伝
達される決断は、満足に後行する一段階とし
てよりも、満足の一様相と見なした方が、よ
り適切なのではなからうか。彼はこう述べて
いる。「もし決断がこの機会に直接的であり
、しかもある意味で、満足のかへ^後だとす
るならば、その時には、満足はこの機会の最終
的局面ではあり得ない。決断を満足に続く一
局面としてよりも、その一様相として見る方
が、一層よい」と。^(注61)

現実的有は、多様性の統一性への完結段階

としての満足において、それ自身を越えて自らを客体化する。現実的有が常に subject-superject として考えられるゆえんである。そこに、満足において内的に完結した有から、それに継起する経験活動への〈移行〉(transition)がある。そして満足は、こうした移行が生ずる以前に有るのであり、従って移行そのものではないが、しかし自らのうちに、こうした移行の予想を含んでいる、と考えるべきである。^(註62)

ホワイトヘッドは過程に二種を区別している。一つは言うまでもなく、合成としてのそれであり、今一つは過去から現在、現在から未来への、一つの現実的有から他の現実的有への移行である。

九 ^{アミズム}原子性と連続性

過去から現在へのこの移行は、現在の経験主体がそれに先立つ諸現実的有を、自然的に把握することによってなされる。そしてこの経験主体はもろもろの把握を、種々なる局面での統合を通して、満足の統一性へと合成す

ることによって、それ自身を他の継起する経験活動に対して、客体化する。そこに過去から現在、現在から未来への移行がある。自然界において、エネルギーが特定の機会から特定の機会へと流れてゆく、そういったエネルギーの連続的な流れは、こうした移行において成立する。^{注(63)}そしてこの連続性は、自然界にのみ認められるのではない。それは人間人格においても、情緒的トーンが一つの機会から他の機会へと移行することのうちに、認められる。ホワイトヘッドは、前述した通り、無機物の領域と生命の領域との経験を、類比的・一元論的に同一のカテゴリーを通して説明しようとするのである。後者に関して、彼は次のような例を挙げている。「こうして、もしAが過去の機会であり、DはAが怒っているとして記述し得る主体的形式をもって、Aによって感取された主体だとすれば、この感取つまりAが怒りという主体的形式をもってDを感取すること、は最初には、新しい機会

Bによって、怒りという同一の主体的形式をもって感取される。怒りは経験の継起する諸機会を通して、連続的である。この主体的形式の連続性が、BのAに対する最初の共感である。それは自然の連続性の第一義的根拠である」と。⁽⁶⁴⁾ こうした自然の連続性は、現実的有の最初の局面における順応的感取を通して、可能ならしめられているのである。

しかし、自然はホワイトヘッドによれば、単に連続性において成立しているだけではない。そこには連続性ととともに「原子」(atom)という形で現われる非連続性がある。自然は連続性と原子的個性という二元論において、成立しているのである。そこには一方において、エネルギーの流れがある。他方において、電子とか陽子とかホトンと呼ばれる、個体的粒子がある。物理学におけるこうした原子的個性の概念は、ホワイトヘッドの有機体の哲学では、何に対応しているのであろうか。それは現実的有は、一方において過去

から現在への、他方において現在から未来への移行の洵において、諸把握がそれを通して満足の統一性へと統合されて有るという事実、対応しているのである。フリスチャンが満足をもく流れの唯中における休止> (*pause in the midst of the flux*) として捉える理由もそこにある。諸把握が満足の統一性へと統合されることによつて、現実的有はそれがそれであるところのもの、つまり原子的個性となるのであるが、こうした統合過程は、厚味を持った時間ないし持続 (*temporal thickness or duration*) として成立するのである。そこにホワイトヘッドのエポークとしての時間についての考え方があつた。エポークというのは、ギリシア語の *εποχή*、つまり停止を意味するのである。この点について、エメットはこう述べている。「エポークとしての時間論は、それ自身を実現する期間を内蔵した、振動するものとしての、現実的有の見方と結びついている。----- 換言すれば、出来事は統一性である。しかしこの統

一性はそのうちで、初期と後期の不完全な諸局面が区別でき、従って持続を含むと言い得るのである。しかし運動 (motion) も変化 (change) も、全体としての合成過程に帰するとはできない。合成はそれけそれであるところのものである。それは生起し、そして消滅する。それは<情緒の鼓動>としての感取の理論によって、物理学により記述されている。それは「量子の振動であるかもしれない」と^(注66)。ホワイトヘッドは『形成途上の宗教』において、現実的有を<エポーク的機会> (epochal occasion) なる概念で捉えているが、このエポーク的という言葉の使用法は、上記のこととの連関において、初めて理解できらるであらう。

十、持続について

さて、持続とはどういうことであらうか。ホワイトヘッドはそれを次のように定義している。「持続とは現実的諸機会の局所 (locus) —— この局所の任意の二つのメンバーが同

時的であり、持続に所属していない任意の現実的機会が、持続の若干のメンバーの因果的過去か、それとも因果的未来のうちにあるような、そのような局所である」と。^(注68)あるいはまた同じ箇所でもこうも言っている。「持続はく生成の一致>ないしく合成しつつある一致>のうちにある、現実的諸機会の完全な局所である。昔流に言えば、く世界の現在の状態>である」と。^(注69)この定義によれば、ある現実的有に取って、持続というのはそれと同時的世界である。

ある現実的有Aの過去に位置する諸現実的有と、その未来に位置する諸現実的有とを除いたすべての現実的有は、Aと同時的世界に有ると言われる。Aはく今—ここ>で、他の諸現実的有を把握する。こうしたく今—ここ>は、Aに取っての<レジョン>(region)と呼ばれる。レジョンとは、Aがく今—ここ>で、他の諸現実的有を把握する立場と云ってよい。^(注70)過去の客体化された諸現実的有—

—客体的与件—は、Aによってこうしたレ
 ジョンにもとづいて、〈その時—そこ〉とし
 て感取される。Aの単純な自然的抱握に關し
 て言えば、Aの抱握の主体的形式は、Aに先
 立つ客体化された現実的有Bの主体的形式を
 、順応的感取を通して、再演的に繰り返す。
 この場合、過去のものは〈動力因〉(efficient
 causality)として、現在に内在しているとい
 える。けれどもBの主体的形式は、そこでは
 〈その時—そこ〉にあったものとして、再演
 的に抱握されるにすぎない。Bの主体的形式
 が持っていた主体的直接性は、既に消滅し、
 蒸発している。主体的直接性は決して再演的
 に抱握されることはないのである。この点に
 關して、われわれはクリスチャンとともに、
 過去は現在から排除される、と主張せざるを
 得ない。こうした排除は三つの点について言
 える。まず第一に、BはAのうちに〈今—こ
 こ〉での経験主体として現在しているのでは
 ない。第二に、BはAのうちに完全な個体と

して現在しているのではない。AはBのある種の相を抱握するにすぎない。そこには消極的抱握が介在しているのである。又三に、Aによって抱握されたBのうちのある相は、それがBのうちに持っていた主体的直接性を^(注71)俵って、Aのうちに現在しているのではない。過去のものが動力因という仕方で、現在に内在しているといっても、こうした点が特に留意されなければならぬ。Aによって抱握されたB——厳密に言えば、Bのうちのある相——は、<その時—そこ>として、現在に内在するのである。これが過去から現在への移行である。

では、現在から未来への移行はどうであらうか。ホワイトヘッドはこう述べている。「こうして、前期のものは後期のもののうちに、動力因という仕方で従って内在しているであらう。そして後期のものは前期のもののうちに、予想という仕方で従って、内在している」と。^(注72)未来も現在のうちに内在しているの

である。しかし未来はまだ生起していない。未来が現在に内在する仕方は、過去が現在に内在する仕方と同じではない。未来は現在に予想という仕方で内在している。それはどういうことであろうか。未来は現在に次の二つの点で内在している。まず第一に、未来は現在の欲求の対象として内在している。第二に、ホワイトヘッドによれば、未来のいかなる現実的有も、<今—ここ>で生成しているところのものに、順応しなければならないのであるから、未来的な現実的有の性格は、現に部分的には<今—ここ>での現実的有の活動によって、決定されているのである。未来が現在に予想という仕方で内在しているというのは、上述のような意味で理解されなければならぬ。そして未来が現在にこうして予想として内在していることが、われわれに現在から未来への移行を理解せしめるのである。時間の秩序に従ってなされる、過去から現在、現在から未来への、こうして移行が自然界に

おける連続性を基礎づけていることは、先に述べた通りである。

ところで、ホワイトヘッドによれば、自然には連続性ととともに非連続性、つまりアトム的個性を持っている。このアトム的個性は、現実的有の〈今—ここ〉での持続において達成されるのである。この現実的有は過去のものを動カ因という仕方で、未来的なものを予想という仕方で、自らのうちに含みながら、〈今—ここ〉で持続している。こうした持続は、過去と未来との接点としての瞬間ではない。それは空間的広がり、ないし厚味を持った時である。〈今—ここ〉での現実的有は、その同時的世界における諸現実的有と、それぞれ〈今—そこ〉という仕方で関わりつつ、生成の一致のうちにある。現実的有がそこにもとづいて、過去的に客体化された諸現実的有を把握し、未来的な諸現実的有を予想しつつ、同時的な諸現実的有と生成の一致のうちにある〈今—ここ〉での立場が、先にレ

ジョンと呼ばれた。こうしたレジョンは、
 今—ここ>に成立する時空的な四次元的振が
 り (volume) である。クリスチャンはこう書
 いている。「そのレジョンは<時間の持続を
 通しての、空間の振がり>である。しかし現
 実的機會の直接経験の相として、このレジョ
 ンは、空間的ならびに時間的諸部分に分割し
 得るものではない。それは時間—空間の<量
 子> (quantum) である。その不可分の統一性
 は、この機會の直接経験の不可分割性から結
 果し、この機會はそれはまたそれで、その主
 体的目的の統一性から結果するのである」と^(注3)
 。こうした不可分の時空的振がりが持続であ
 り、現実的有はこうした持続という主体的直
 接的经验において、そのアトム的小体性を実
 現する。こうした固体性の実現は、前に述べ
 たように、ホワイトヘッドの形而上学的宇宙
 論においては、外延的連続体のアトム化とし
 て成立するのである。そして个体性が実現さ
 れると、それは自己を越えて客体化される。

客体化された現実的有は、時空的な世界——
この場合の時間、計測される通俗的な時間
が、理解されている。この通俗的な時空の根
底には、外延的連続体が考えられるであらう。
先に外延的連続体が、過去・現在・未来に
わたって世界の根底に横たわっていると言わ
れた理由もそこにあるであらう——を構成す
る有となる。その限り、それは分割可能であ
る。客体化された有のある種の相が、後行す
る現実的有によつて、自然的に抱握される、
と先に言われたゆえんである。従つて、当面
問題になつてゐる持続——空間的な広がりを持
った不可分の時間——は、計測される時間
ではなく、むしろ＜生きられた時間＞である。
計測される通俗的な時間は、この生きられ
た時間の客体的抽象化として、導き出されて
くるのである。フリスチャンはこう述べてい
る。「機会はその満足を作り出すことによつ
て、時空的に広がりを持った世界を形成する
諸持続の一つを構成する。相互に継起するに

とによる経験のこれらの滴は、物理的時間の連続性を成立せしめる。しかし現実的機会の経験の相としての、その連続は<計測される時間>ではなく、<生きられる時間>である。
注(74)
 」と。

同時的世界における諸現実的有は、相互に因果的に独立である。二つの同時的な現実的有は、いずれも他方の過去には属さず、従って動力因の直接的な関係のうちにはない、という仕方である。一方が他方を過去の的に限定することもなく、一方が他方に順応する必然性もない。そこに自由がある。同時的な諸現実的有は、相互に自由である。それらは相互に影響し合うことも、また責任を分かち合うこともなく、それぞれがそれぞれの仕方では自己のアトム的個性への生成を享受している。ホワイトヘッドはこう言っている。「同時的な諸機会の広範な因果的独立性は、宇宙内の自由行動範囲の貯蔵所である。それは各現実態に、無責任性の款待すべき環境を提供する

。「私は私の兄弟のお守なのか」というのが、自己意識の最古の振舞の一つを表現している。自由へのわれわれの要求は、われわれの同時的環境への関わりのうちに根ざしている。自然は独立な諸活動^(注175)のための広場を提供しているのである」と。

しかし他方、ホワイトヘッドは、同時的な諸現実的有の相互的な間接的タイフの内在についても語っている。ある現実的有Aは他の現実的有Bと同時にたでしょう。この場合、 $\langle \text{今} - \text{ここ} \rangle$ なるAは、 $\langle \text{今} - \text{そこ} \rangle$ なるBと持続の局所 (locus) を共有している。換言すれば、AとBは生成の一致のうちにある。まず第一に、こうした間接的な意味で、AはBに、BはAに相互に内在していると言える。また第二に考えられることは、両者がほとんど同一と言ってもよいような、共通の過去によって因果的に限定される場合である。AとBとの同時的な現実的有に対して、もう一つの現実的有Cが、両者の共通の過去として

有るとしよう。この場合、 C は A と B との双方に客体化されている。こうした間接的な意味で、両者は相互に内在していると言えるのである。^(注76)こうした相互の間接的内在にもとづいて、同時的世界の<レジュナルな感取>(*regional feelings*)が成立するのである。フリスチャンはこう述べている。二つの同時的機会の間のある種の相互的関連は、それらが共通の持続、ないし共通の<生成の局所>に参与することによって構成されている。任意の機会に取って、それ自身の基本的なレジョン——それは<今——ここ>である——を越えて、<今>がある。これがその同時的世界の<レジュナルな感取>である。^(注77) A と B とが相互に間接的内在のうちにあるからといって、そのことは一方が他方の因果的過去のうちにあるとか、因果的未来のうちにあるとかを意味するものではない。それぞれは因果的には全く独立に、満足の統一性への合成過程を享受するのである。こうした合成の完結におい

て、それぞれは不死的に客体化される、つまり宇宙の他のすべてのものとの一定の關係に置かれた有として——そのことは、外延的連続体において、ある一定の位置を占めることでもあるが——客体化されることであり、進行する現実的有の客体的事件たる、〈それ自身の世界〉における一つの構成者となることである。現実的有は〈今—ここ〉で、自らに先立つそれ自身の世界を感取し——こうした感取において、過去のものは〈その時—そこ〉にあったものとして、現在のうちに有る。それが動力因という仕方で、現在に内在するといわれた事柄である——自らに継起する未来の世界を予想しながら——未來的なものが、現在のうちに予想という仕方で内在している——多なるものを一へともたらしつつ、持続する空間的振がりにおいて、同時的な他の諸現実的有に、〈今〉という観点——〈今—ここ〉でのレジョン——から、〈そこ、そこ、……〉という仕方で関わるのであ

る。当の現実的有は<今—ここ>から、<そこ、そこ、そこ、……>という仕方で関わり、同時的な諸現実的有は、生成の一致にあるとはいえ、相互に因果的に独立なのだから、多様性を統一性へと統合する過程を通して生み出されてくる新しさは、これら他の同時的な現実的有からの一切の影響力の排除において、それ自身の主体的直接経験において生起せしめられるのである。現実的有のこうした目的論的自己創造過程は、その主体的直接性に関して、宇宙の自己形成作用の焦点(focal region)となるのである。

ある現実的有は満足において、その主体的直接性は蒸発し、消滅するけれども、神の結果的本性において不死的に客体化される。神は原初的本性を結果的本性と統合することによって、そのつど後行する現実的有に対して<それ自身の世界>という形で自らを与えてくる。この当面の現実的有もまた、<それ自身の世界>によって因果的に限定されると

もに、そこに没入してくる神的神エロスによって目的論的に限定されながら、宇宙の焦点に位置する主体的直接経験——持続——において、新しさを創出し終ることによって消滅し、神の結果的本性に不死的に客体化される。神はこうして自らにおいて、このまさしく客体化された有をそれに先立つ世界に付け加え——このことは新しさを、それに先立つその基盤としての秩序と統合することを意味するであろう——つつ、再び復行する現実的有に越えて置かれたものとして、自らを与えてくる。こうして神は原初的本性を結果的本性と統合にもたらすことによって、そのつとテロス——フィニスではない——を達成しつつ、決して消滅せず、交替変化する諸現実的有とそのつと生成の一致のうちにあるのである。ここにわれわれは、神と諸現実的有が共同で参画する、秩序と新しさにおいて絶えず自らを形成しつつある、宇宙の創造作用の律動を垣間見ることができるのである。

現実的有がそれに先立つ客体的事件を自らに感取するという仕方、自らを創造し終ることによって、今度は後行する現実的有に客体として与えられてくる。そこに過去—現在—未来にわたって、諸現実的有の系列が成立するであろう。そしてこうした諸現実的有の系列が、ある<限定する性核>によって秩序づけられている時、それは諸現実的有の社会と呼ばれる。われわれが直接間接に経験し得るさまざまな持続体は、みなこうした諸現実的有の社会なのである。こうしたさまざまな形態の持続体は、それ自身の秩序を具えながら、より広い環境社会のなかに置かれ、後者もまたそれ自身、より広い環境社会のなかに位置している。こうしてホワイトヘッドの宇宙は、時間的にも空間的にも、無限に開かれた重層的構造を持っているのであり、それぞれの現実的有は、こうした宇宙を構成する最小の実在として、先ほど述べたような仕方、自らを創造しつつ、そのつと宇宙の自己形

成作用の焦点となつて、働いているのである。
 各現実的有は「ミクロの世界においてある
 ものをミクロの世界において、繰り返す」と
 言われた理由もそこにある。このように考え
 てくるならば、われわれはホワイトヘッドの
 次の言葉を容易に理解し得るであろう。彼は
 こう言っている。「宇宙を理解するためには
 、われわれが動力因、目的論的な自己創造、
 同時的独立性などの種々たる役割を、それら
 の本来的な相互関係において考察することが
 要求される。このことの十全な着想はまた、
 遠近法的な排除、広範な諸宇宙世紀を支配し
 ているもろもろのタイプの秩序、小規模の諸
 持続体がそのうちにある、より大きな各宇宙
 世紀を多様化しながら、それら自身もろもろ
 の仕方の秩序を付け加えつつあるこうした諸
 持続体、の理解を必要とするのである」と。
 こうした諸向題の検討は、われわれをホワイ
 トヘッドの知覚論の解明へと導いてくるので
 ある。

第二章 注

- (1) John W. Lango, *Whitehead's Ontology*, p. 5
- (2) D. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*,
p. 41, *trans. AI*, p. 203
- (3) *AI*, p. 203
- (4) *PR*, p. 327
- (5) *Ibid.*, p. 143
- (6) *AI*, p. 293
- (7) *Ibid.*, p. 250
- (8) *Ibid.*, p. 226
- (9) *Ibid.*, p. 226
- (10) *Ibid.*, p. 242
- (11) *Ibid.*, p. 238
- (12) *PR*, p. 234
- (13) D. Emmet, *op. cit.*, p. 89
- (14) *Ibid.*, p. 41
- (15) *PR*, p. 246
- (16) W. Mayo, *The Philosophy of Whitehead*, p. 131
- (17) *Ibid.*, p. 134
- (18) *AI*, p. 249-50

- (19) Ibid, p. 249-50
- (20) D. Emmet, op. cit. p. 216
- (21) Ibid, p. 275
- (22) PR. p. 39-40
- (23) Ibid, p. 40
- (24) AI. p. 269-70
- (25) Paul F. Schmitt, *Perception and Cosmology in Whitehead's Philosophy*, New Jersey, 1967, p. 108
- (26) J. W. Lango, op. cit. p. 46
- (27) PR. p. 37
- (28) W. A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, p. 303
- (29) PR. p. 40-1
- (30) W. A. Christian, op. cit. p. 303
- (31) Ibid, p. 269
- (32) Ibid, p. 306
- (33) PR. p. 343
- (34) <緑>という永遠的客体が<今-ここ>での主體的直接経験へと感取されて、<緑々した>という経験となる。こ

ここでは緑という永遠的客体は、現実的有のかかる経験に与えるものとして、そこに例示されていると言われる。永遠的客体が現実的有の抱握の主体的形式として、働いているといわれるのも、そういう事柄である。

(35) P. F. Schmidt, *op. cit.*, p. 124

(36) PR, p. 446-7. この引用文のなかで、AがXに、BがYにそれぞれ置き換えられて使用されていることを、お断りしておく。

(37) P. F. Schmidt, *op. cit.*, p. 109

(38) AI, p. 257

(39) W. A. Christian, *op. cit.*, p. 306-7

(40) D. Emmet, *op. cit.*, xix

(41) W. A. Christian, *op. cit.*, p. 299

(42) *Ibid.*, p. 299

(43) PR, p. 521

(44) AI, p. 256

(45) *Ibid.*, p. 256

(46) Ibid, p. 357

(47) PR. p. 41

(48) W. A. Christian, op. cit. p. 324

(49) Ibid, p. 361. この引用文において、A
という記号はYと置き換えられて使用
されていることを、お断りしておく。

(50) Ibid, p. 50

(51) Ibid, p. 268

(52) PR. p. 253

(53) AI, p. 233

(54) Ibid, p. 330

(55) D. Emmet, op. cit. p. 114-5

(56) W. A. Christian, op. cit. p. 32

(57) PR. p. 249

(58) Ibid, p. 227

(59) Ibid, p. 130

(60) Ibid, p. 130

(61) W. A. Christian, op. cit. p. 32

(62) Ibid, p. 31

(63) AI, p. 238

(64) Ibid, p. 236

(65) Ibid, p. 30

(66) D. Emmet, op. cit. p. 178

(67) RM. p. 89

(68) PR. p. 487

(69) Ibid, p. 487

(70) W. A. Christian, op. cit. p. 79

(71) Ibid, p. 62

(72) A Z. p. 254

(73) W. A. Christian, op. cit. p. 80

(74) Ibid, p. 81

(75) A Z. p. 251

(76) Ibid, p. 252

(77) W. A. Christian, p. 120

(78) A Z. p. 251-2

第三章 知覚論

一、因果的知覚という仕方での知覚

ホワイトヘッドは知覚に三種を区別している。一つは〈因果的知覚という仕方での知覚〉(perception in the mode of causal efficiency)であり、今一つは〈呈示的直接性という仕方での知覚〉(perception in the mode of presentational immediacy)である。そして第三の知覚形態として、〈象徴的付託という仕方での知覚〉(perception in the mode of symbolic reference)を挙げることができる。彼によれば、従来の知覚論の誤謬は、因果的知覚という仕方での知覚を軽視ないし無視して、もっぱら呈示的直接性という仕方での知覚にのみ議論を集中してきた点にある。言い換えると知覚を〈感性的知覚〉(sense perception)と同一視してきた点にある。^{注(1)}しかし知覚には、単に感性的知覚に尽きない、より原初的で、より広範な知覚が存在しているのである。彼はそれを『觀念の冒險』では、〈非感性的知覚〉(non-sensuous perception)と呼んで、こう述べている。「知覚のこの定

義は、感性的知覚、諸感覺ならびに身体的な
感覺諸器官にもとづく、狭い定義よりも、広
範囲なものであることは、明白である。この
より広範囲な知覚の定義は、われわれがその
範囲内に入る、さまざまの仕方の機能を表示
している経験の諸機会を探し出し得ないなら
ば、何らの重要さも持ち得ないであろう。も
しわれわれがこうして非感性的知覚の諸例を
発見するならば、知覚を感性的知覚と暗々裡
に同一視することは、体系的形而上学の前進
を阻害する致命的な誤解でなければならぬ
と。
^{注(2)}

さて、因果的効果という仕方での知覚とは
何であろうか。この場合、知覚ということば
は、ホワイトヘッドの思想の脈絡においては
、把握と同義である。とすると、因果的効果
という仕方での知覚は、結局のところ、先述
の順応的自然的把握であるといつてよい。主
体としてのある現実的有は、それに先立つ客
体化された諸現実的有——客体的事件——をその

まず、彼方のものを此方にするという仕方で、感じ取るのである。そこにホワイトヘッドの知覚論を特徴づける、ベクトル性格がある。知覚は、さし当たってます。主体—客体構造に於いてではなく、客体—主体構造に於いて、成立しているのである。「主体—客体関係は、経験の根源的な構造的パターン^{注(3)}」ではないとの主張のなかに、われわれは〈有機体の哲学〉にもとづく形而上学の特質たる、客観主義的実在論を看取することが出来る。客体が主体を構成するのであって、主体が客体を構成するのではない。この点に関してホワイトヘッドの形而上学はカントの先験的観念論と対蹠的である、と言ってよい。

ホワイトヘッドは非感性的知覚の例として、われわれ人間の経験に関して言えば、それれわれわれ自身の直接的な過去の知覚だといっている。^{注(4)}しかも過去といっても、「十分の一秒と半秒前との間」に横たわっている。まことに短時間の過去が考えられている。この

点について、彼はこう述べている。「人間経験において、非感性的知覚の最も圧倒的な例は、われわれ自身の直接的過去についての、われわれの知識である。わたしは言及しているのは、一日前とか、一時間前とか一秒前のわれわれの記憶ではない。こうして記憶は、われわれの個人的存在の介在してくる諸機会によって、鈍らされ、混乱されている。しかしわれわれの直接的な過去は、あの機会、ないし接合されに諸機会のあのグループによって構成されてあり、これらの機会が、それらと現在の直接的な事実との間に介入してくる何らの知覚媒介をも持たずに経験のなかに入ってくる。粗笨な言い方をすれば、それは十分の一秒と半秒前の間にある、そうした部分のわれわれの過去である。それは過ぎ去ってしまっている。しかもここにある。それは疑うべからざるわれわれの自己であり、われわれ現在の存在の基礎である」と。こうしてごく短い時間帯に横たわっている、われわれの

直接的過去が、牢固として事実としてそこに
 あって、それが「現在における生きの問題と
 して、その自同的存在を要求しながら、活動
 している」^{注(6)}。われわれはそれをそのまま感じ
 取る外はない。そこでは客体が主体を、過去
 が現在を規定している。ホワイトヘッドはこ
 うした規定性を〈効果的な因果性〉(efficient
 causality)^{注(7)}と呼んでいる。この効果的な因果性
 に、われわれの経験における連続性は、もと
 づいているのである。彼はこう述べている。
 「ある期間、生活のある事情が人間のうちに
 怒りを惹起したと仮定し給え。四分の一秒前
 、彼が憤怒に燃えていたというを、彼は今ど
 うして知っているのだろうか。……新しい
 機会の直接性における最初の局面は、諸感取
 の順応のそれである。過去の機会によって
 享受されたものとしてのこの感取は、感取さ
 れた与件として、新しい機会のうちに、与件
 に順応する主体的形式をもって、現前してい
 る。こうして、もしAが過去の機会であり、

Dが、Aが怒っているとして記述された主体的形式をもってAによって感取された与件とすれば、それらの感取—AがDを怒りの主体的形式をもって感取すること—は、最初、新しい機会Bによって怒りの主体的形式をもって、感取される。この怒りは経験の継起する諸機会を通してずっと連続している。主体的形式のこうして連続性がBのAに対する最初の共感である。それは自然の連続性に対する根源的な基礎である^{注(8)}。怒っている人間の経験—そこでは人格を形成する諸現実的有の系列は、怒りという限定する性格によって社会的に秩序づけられている—の連続性は、怒りという主体的形式が一つの現実的有から他の現実的有へと順応的に感取されてゆくところにあるのである。

ところで客体—主体構造において順応的に成立する非感性的知覚は、〈原初的〉だといわれた。この原初的という言葉の意味は二重である。まず第一に、それは人間をも含め

て、すべてのものの経験にあまねく認められるという意味である。ホワイトヘッドが無機物においてにせよ、有機物においてにせよ、経験の最少単位を現実的有という概念で一元論的に捉え、こうした現実的有の自然的把握について語っている理由も、そこにあった。何であれ、現実的有は自然的と精神的との両極性において成立していた。無機物においても、それを構成する現実的有の精神的極はゼロに近いけれども、皆無だとはいえない。したがってわれわれは、言うべくんば、無機物もまた非感性的知覚を持ちうるといえる。ただそれがはっきりと現われてくるのは、人間の経験においてである。第二に、それが原初的だというのは、後述するところの、呈示的直接性の仕方における知覚に先立つということである。

さて、非感性的知覚において、われわれは現在のうちに活動している、その直接的な過去の現実的有との一体感を持っている。ホワ

イトヘッドによると、〈われわれの人格経験の直接的過去との一体感〉^{注(9)} (*one sense of unity with our immediate past of personal experience*) は、〈身体との一体感〉^{注(10)} (*one sense of unity with the body*) と一つに成立するのである。それはいわば身体的経験であり、〈身体を機能しているものとして感じ取る〉 (*feeling the body as functioning*)、より原初的な感情である。例えば、〈目でものを見る〉という場合、われわれは事物の感覚的諸性質の幾何学的なパターンにおいて、眼前に拡がっていることを知覚するのであろう。けれどもホワイトヘッドによれば、こうした感性的知覚——それが呈示的直接性の仕方における知覚である——に先立って、さし当たってまず、外的事物が目の網膜を刺戟し、こうした刺戟がさまざまな神経組織を通して、脳髓に伝達されるという、身体的プロセスが成立していなければならないのである。非感性的知覚において、われわれが〈今——ここ〉で知覚するものは、われわれ自身の身体の先行する諸状態である。メイスは

こう述べている。「例えば、われわれが窓外
 の庭園を眺め、木を見る時、われわれは単に
 木を意識しているのみではない。われわれは
 また、それを目で見ているという漠とした意
 識を持っているのである。ホワイトヘッドの
 論ずるところでは、にいていの哲学的な知覚
 論は、身体的機能の事実を度外視し、もっぱ
 ら、われわれの知覚の野における、直接的所
 与としての、色彩を持った諸斑点に集中する
 のである」と。^{注(11)}われわれが目でものを見ると
 いう場合、われわれは目が機能していること
 を、漠然と感じ取っている。こうした漠然と
 した感情が、非感性的知覚に外ならない。そ
 こでは、われわれの人格経験の直接的な過去
 の現実的有——この現実的有は客体的な与件と
 して、そしてその限り、〈今——ここ〉で知覚
 しつつある当の現実的有に取って、それ自身
 の世界を構成する有るものである——との一体
 感は、われわれの身体との一体感と一つに成
 立していた。

は、過去の環境的世界のなかで、さまざまに刺激を受けているということである。ホワイトヘッドが非感性的知覚を、過去の世界を感取することであり、こうした世界を感取の複合として継承することであり、導き出された諸感取を感取することだ、と述べている理由もそこにある。

現に〈知覚しつつある機会〉(perceptual occasion) は、ある与件をその過去の世界から受け取る。こうした知覚は、さし当たってます、身体的な感性的諸器官を通してなされるのである。この与件は過去の諸現実的有に例示されに〈諸感覚〉(sensa) と幾何学的諸関係とを含んでいる。つまり感性的諸性質が幾何学的関係にパターン化されたものが、与件である。身体的な感性的諸器官によって知覚された、幾何学的関係にパターン化された感性的諸性質—それは漠としているが—は、次に、知覚しつつある機会により、同時的世界に投射される。そこにはじめて、感性的諸性質が幾

何学的關係にパターン化された形として、眼前の空間的な振がりのうらに見られてくるのである。これが呈示的直接性という仕方での知覺に外ならない。ホワイトヘッドはこの点について、こう述べている。「例えば、視覺的な感覺事件の進入は、先行する種々なる身体諸器官の因果的客體化と、見られた形の呈示的客體化を含んでいる。この見られた形は、同時的な諸現實的有の系列である」と。^{註(12)}

二、呈示的直接性という仕方での知覺では呈示的直接性という仕方での知覺とは何であらうか。それは身体的な感覺諸器官から導き出されに諸感覺(sensa)——感覺的諸性質——が、同時的世界へと投射されることによって、成立する。この場合、投射する主体が、現に知覺しつつある現實的有Aである。Aはこうして諸感覺をその同時的世界へ投射して——投射されに諸感覺は、同時的世界を構成する諸現實的有と幾何学的諸關係のうちに深く結びつけられる——諸感覺ならびに幾何学

的諸關係とを〈今—ここ〉で経験する。Aの
 こうした経験が成立する〈今—ここ〉が、同
 時的世界におけるレジョンと呼ばれた。この
 場合、レジョンというのは、Aが他の諸現実
 的有をそこから把握する〈今—ここ〉での、
 その〈観点〉である。^{注(3)} Aは〈今—ここ〉での
 その観点としてのレジョンから、投射されて
 空間的に結合された諸感覚と、それらが幾何
 学的諸關係について結びつけられた他の諸現
 象的有のいちいちを〈今—そこ〉という仕方
 で、経験する。Aのこうした経験は〈レジョ
 ナルな諸感取〉(*regional feelings*) と呼ばれるし、^{注(4)}
 そしてAのこうしたレジョナルな諸感取が成
 立する空間的な広がりとその同時的世界であ
 る。投射についてクリスチャンはこう説明し
 ている。「〈投射〉の觀念は、次のようにし
 て説明される。Aはその過去の現実界からあ
 る与件を継承する。この与件は、過去の諸機
 会に例示されに諸感覚ならびに幾何学的諸關
 係を含んでいる。Aは〈今〉これらの感覚と

幾何学的諸關係を享受する。そして、諸感覺はこの幾何学的諸關係のうちに深く結びつけられているのだから、それらは単に〈今〉享受されるばかりでなく、〈今—そこ〉で享受される。こうしてAは、空間的に關係づけられた諸感覺の同時的なレジョンを経験するのである^{注(15)}。あるいはオにハールは同じ問題についてこう述べている。「概念的感取の条件（〈感覺〉）は、直接的な因果的過去における諸感取、ないしこれらの因果的感取と関連を持つ轉換された感取から、導き出され、合成しつつあるこの主体の現在におけるレジョンへと投射される。この呈示的直接性の仕方、諸感覺によって性格づけられた外延的なレジョンの知覚を可能ならしめるのである^{注(16)}」と。

どんな現実的有に取っても、〈今—ここ〉であるところの、それ自身の基底的なレジョンを越えたところに〈今〉がある。こうした〈今〉は当の現実的有の〈今—ここ〉を越え

て、無限定的に拡がっている。当の現実的有が〈今—ここ〉で、〈今—そこ〉にある他の現実的有を経験することが、その同時的世界のレジオナルな感取である。こうしにこれらの〈今—そこ〉は、当の現実的有の因果的過去のうちにもなく、因果的未来のうちにもないところのレジョンである。こうしにもろもろのレジョンが、この現実的有の同時的世界を構成しているのである。これらのレジョンが、より高次の有機体へのみ特有の呈示的直接性という仕方で、知覚されてくるものである。

〈今—ここ〉でAは、呈示的直接性という仕方の知覚を通して、〈今—そこ〉にある他の現実的有Bを知覚する。この場合、AとBとは同時的であるといわれる。同時的というのは、AとBとは相互にいずれの因果的過去のうちにも、因果的未来のうちにもないということである。したがって、AとBとは因果的に独立だといってよい。つまり因果的には

相互に閉されている。そこに自由がある。AとBとが、それぞれ持っているそれ自身のレンジは、自由な領域なのである。両者は相互に影響し合うことなく、それぞれがそれぞれの仕方で、作られつつ作りながら、満足にわいて自らを完結にもたらすのである。しかも同時的世界に関して今一つ注意すべき点は、AがBと同時にあり、Bが今一つの現実的有Cと同時にだとしても、AがCと同時に的とは限らない、ということである。

さて、AとBとが同時的であり、相互に因果的に独立だからといって、両者は何の連関も持たないのであろうか。クリスチャンはこの問題について、両者は二つの点で連関をもつことを、主張している。まず第一に、両者が共通の局所、つまり、空間的に広がりをもった〈今〉に参加している点が、指摘されなければならない。この〈今〉は先に述べたように、〈今-ここ〉であると同時に〈今-そこ〉でもある。第二に両者は、わねわねがその

相異をほとんど無視しうるほどの共通の過去を持つことからくる、間接的な連関を有している。これらの理由で、両者は生成の一致のうちにあるといえるのである。ホワイトヘッドはこう述べている。「〈生成の一致〉がある。それはこの共同体のすべての機会の他の任意の一つとの積極的関係を構成している。この共同体の諸メンバーは、共通の直接性を分有している。それらはその生成に関して、〈一致〉のうちにある。換言すれば、この局所 (locus) における任意のペアの機会^{注(14)}は同時的である」と。

われわれが特にここで注意すべき一事は、ある現実的有 A にとって、その同時的世界は呈示的直接性という仕方で知覚されるのであるが、こうして仕方の知覚に対しては、因果的効果という仕方の知覚が先行するということ。したがってこの同時的世界は、A による、その過去から導き出されに諸感覚と幾何学的諸関係との投射として、成立することであ

る。Aにとって、その同時的世界は、〈今—ここ〉としてあるそれ自身の基底的領域を越え出て、無限に広がっている〈今〉の世界であり、この〈今〉は〈今—ここ〉であると同時に、〈今—そこ〉でもあるものとして、空間的広がりを持った持続である。持続は過去と未来とを区切る抽象的な点として、来るは直ちに去るといった、閃光のような瞬間ではなく、一定の時間の経過を含んでいる。持続はエポークである^{注(18)}。今まで話題になってきた〈今〉は、実はこうしてエポークとしての、持続する今なのである。しかもこの〈今〉は〈今—ここ〉であると同時に〈今—そこ〉でもあるという仕方で空間的広がりを持っている。それは時間空間的である。「同時的世界は外延的な諸関係の連続体として意識的に把握される」とホワイトヘッドは述べている^{注(19)}。しかしホワイトヘッドによれば空間性は時間性に基ついているのである。このことは、知覚論において、因果的知果という仕方で

の知覚が呈示的直接性という仕方での知覚に先行するとなす考え方と決して無縁ではない。

このことはまた、同時的世界はホワイトヘッドにおいては、あくまでも「われわれ自身の経験を構成する一要素として現われてくる」こととも結びついている。なるほど彼が述べているように、同時的世界は、「われわれが有ると同じ意味で現実的である、現実的な諸事物の共同体として自らを露わにする^{注(20)}」のではあるけれども、それは、厳密に言えば、知覚しつつある機会の身体経験を通しての、過去の環境的世界の知覚という諸活動を通して、初めて導き出されてくるものである。この点が特に、注意されなければならないように思われる。

感性的知覚 (sense perception) には、〈感性の受容〉 (sense-reception) ともいうべき、因果的效果という仕方の知覚が先行するという根本の事実を、従来の知覚論は等閑に付してきた。例え

ば、ヒュームはすべての觀念を感性的知覺から導き出してくる。彼が念頭に浮かべている感性的知覺というのは、常にく今、ここに、直接的で、相互に區別されたバラバラのもの
 > (*here, now, immediate and discrete* ^{注(21)}) として示される。事物をこういう仕方で示す知覺が、呈示的直接性という仕方の知覺に外ならない。なるほど、ヒュームは感覺印象を、相互に區別された、今ここでの直接的なものとして捉えるにとどまらず、〈それぞれの印象を力と生新さ〉 (*force and liveliness*) で肉づけしていきいえ、後者を前者とけっきり區別しにわけではない。それぞれの感覺印象が、今ここに直接的に、そしてバラバラの普遍的なもの (*universal*) として、同時的空間を占有し、そこで他の普遍的なものと外的に結びつくものとみなされたこと、従って、同時的世界が「外延的諸關係の連綿体として意識的に把握され」たこと、そこにはホワイトヘッドの呈示的直接性という仕方の知覺が働いているのである

。そして「空間の特定の同時的なもろもろの
 レジョンを区画する」^{注(22)} 感覺的諸性質は、相互
 に区別された上で、幾何学的諸關係において
 結び合わされながら、同時的世界に抗がりを持
 った形として、明確に知覚される。しかし
 ホワイトヘッドに従えば、われわれが事物を
 空間的な抗がりを持った形として知覚すること
 は、何よりもまず、それを目で見ることな
 のである。そしてこうして目で見ることのう
 ちには、身体の感覺諸器官の因果的客體化が
 、先立になければならないのである。ここで
 は、因果的効果という仕方の知覚が働いてい
 る。そこで知覚されにものは、曖昧でコント
 ロールされ得ず、情緒を帯びたものである。
 こうして情緒的トーンが直接的な過去から、
 現に知覚しつつある現実的有へと、因果的に
 客體化される。そして今の現実的有は、身体
 の先行する感覺諸器官の因果的客體化を通し
 て受容された、曖昧でコントロールしづらい
 情緒的トーンを、相互に区別されたバラバラ

のものが幾何学的諸関係において結びつけられて、空間的抗りのなかで形を持つにものとして、客観界へと投射するのである。呈示的直接性という仕方の知覚が、そこに働いている。この「呈示的直接性は、曖昧で、しかも僅かな関連性を持って既に与件のなかにあった諸関係」^{注(23)}を、はっきりした輪郭の下に浮き彫りにするのである。従って、呈示的直接性は、因果的知果と同一の与件を問題にしているものであり、そこに前者において知覚されたものを、後者において知覚されたものと付託(refer)し得る——こうした照合が〈象徴的付託〉^{注(24)}(symbolic reference)と呼ばれている——共通の根拠があるのである。^{注(25)}

三、象徴的付託

では象徴的付託とは何であろうか。また、〈象徴〉なる言葉で、ホワイトヘッドは何を意味しようとするのであろうか。メイスによると、外界から動物の身体を触発するエネルギーの形態は、いろいろな神経系統を通して

伝達されつつ、単純化のプロセスを経由し、最後に、われわれの知覚の野において、空間の一定の諸領域での、明確に輪郭づけられに諸感覚として現われてくるというのが、ホワイトヘッドの考え方である。^{注(26)}とすると、呈示的直接性という仕方の知覚において、同時的空間のうらで、幾何学的諸関係にパターン化されに、明確に輪づけられに感覚的諸性質は、身体的な感覚的諸器官を外から刺激する、もろもろの出来事を象徴し、それらと付託連関を持つことになるのである。外在的な諸出来事による、身体的な感覚諸器官の刺激を通して、現に知覚しつつある現実的有は、曖昧でコントロールしがたい、情緒的トーンにおいてとはいえ、感覚諸事件を受けとる。それが先に身体的な感覚諸器官の因果的客体化と言われにことであり、別言すれば、因果的効果という仕方での知覚である。ここで知覚されたものは、漠然としてはいえ、感覚的諸性質と幾何学的諸関係を、既に自らのう

ちに含んでいる。それらは、こうした仕方での知覚において、神経系統にそって伝達される時、単純化のプロセスをうけるのである。そして最後に、現に知覚しつつある現実的有によって、呈示的直接性という仕方の知覚を通して、客観的世界に投射され、空間の一定の諸領域での明確に輪郭づけられた感覺的諸性質として、われわれの知覚の野に現われてくるのである。ホワイトヘッドはこう述べている。「常識、物理学理論、生物学理論は互に相い俟って、現実的機會から継起する現実的機會への、継承の歴史的ルート、〔つまり〕最初は物理学的に外在的環境において、次いで生理学的に、視覺的諸与件の場合には、目を通して、神経的かものを経由して、脳髓へとの歴史的ルートを、指摘している。視覺を一例として挙げると、与えられたものは色彩のいろいろな陰翳といったような一定の諸感覺に限局されるものではない。それはまた一般的环境に対する幾何学的諸関係をも含

んでいるのである。……知覚する者にとって²視覚的与件においては、まず第一に、決着した過去の外界に対する幾何学的諸関係で結ばれに、これらの色彩諸感覚の複合がある。そして第二に、この与件のなかには、この潜勢的構図の同時的世界ならびに未来への完成を形成する、一般的幾何学的諸関係があるのである^{注(27)}と。

このように検討してみると、呈示的直接性という仕方の知覚が対象としている諸感覚は、身体的な感覚諸器官を触発して、因果的効果という仕方の知覚を惹起する、外在的なものもろの出来事を象徴し、それらと付託連関を持つことが分るのである。こうして、二つの仕方の知覚は、象徴的付託を通して結合統一されて、〈象徴的付託の混合した仕方の知覚〉が成立するのである。ホワイトヘッドはこう述べている。「二つの仕方の知覚は盲目的な象徴的付託によって結合される。この象徴的付託によって、濃密ではあるが、漠とし

た仕方の因果性から導き出された補完的な諸感取は、直接性の仕方において例示された、明確なもろもろのレジヨンの上に凝結せしめられる。これら二つの仕方が補完的な諸感取において、統合されることは、漠然としていたであろうものを明確ならしめ、浅薄であったであろうものを濃密ならしめるのである。これが象徴的付託の混合した仕方に於ける、灰色の石の知覚である^{注(28)}。

四 命題について

さて、因果的知果と呈示的直接性という二つの仕方の知覚が、象徴的付託を通して綜合統一されることは、今迄述べて来た通りである。この場合、こうして二つの源泉から導き出された諸感取が、綜合によって相互に強め合うとすれば、その象徴的付託は正しいし、また他方それらが不一致に於いてあり、したがって相互に抑圧し合う場合には、偽であるということになる^{注(29)}。例えば、後者の例として、幻覚などが挙げできるのである。ここに真

偽の區別が現われてくる。一般にわれわれが真偽を話題にする時、それは命題との判断に關してであらう。事実、因果的効果という仕方での把握——それを通して自然的なものが感取される——が、呈示的直接性という仕方の把握——それを通して感覺的諸性質、つまり概念的なものとしての永遠的諸客体——と、象徴的付託を通して綜合統一される時、そこに命題が成立するのである。というのは、命題とは主語——自然的なもの——と述語——概念的なもの——との結合に外ならないのだからである。そしてこうした命題を事件として感じ取ることを、ホワイトヘッドは〈命題的感取〉(propositional feeling)と呼んでいる。

ところで、命題的感取を把持する主体は、より高次の有機体としての人間の経験において、しかも人間の経験を構成する現実的有の合成過程の、より後期の局面において、はじめて現われてくる。しかもかかる主体が事件としての命題的感取をいかに把持するかは仕

方、つまりその主体的形式が、意識である。
 ここでは、命題とか判断という形で現われて
 くる、意識にもとづく人間の経験が、主題と
 して取り上げられてくるのである。

呈示的直接性において知覚されにものが、
 因果的効果という仕方の把握に客体的与件と
 して自らを与えてくる外在的事物に、象徴的
 な付託連関を持つとすると——象徴的付託が正
 しい場合、事情はかくのごとくでなければな
 らないし、そこに二つの仕方の知覚の綜合と
 しての命題が成立してくるのである——身体的
 な感覚諸器官を触発するこの外在的事物は、
 それが何であれ、持統体である限り、諸現象
 的有の社会としてあるのであり、しかもこの
 社会は、より広い環境社会の一員としてあり
 、後者もまた、さらにより広い環境社会の一
 員としてあるという仕方で、時空的に無限の
 幅がりを持って世界との関係のうちにあり
 であるから、命題は、ホワイトヘッドによ
 ると、「ある体系的^{すがに}相^にを展示しているものとし

ての、現実の世界を前提にしている^{注(30)}のである。
呈示的直接性に先立つ、因果的効果とい
う仕方の把握は、いわば自然的把握であり、
それは客体として与えられたものをそのまま
順応的に自らの内に感取するのである。しか
もこの客体的与件は、把握主体にとってくそ
れ自身の世界を構成する有るものとして、
与えられてくるのである。この点について、
ホワイトヘッドは『科学と現代世界』のなか
でこう述べている。「君たちは諸事物を知覚
するある場所のうちにいる。君たちの知覚は
君たちが有るところで生起するのであり、君
たちの身体がいかに機能しているかに、全く
依存している。しかし一つの場所での、この
身体の機能は、君たちの知覚に対して、彼方
に諸事物があるという一般的知識へと消えて
ゆく遠方の環境の相を展示するのである。も
しこの知覚が超越界の知識を伝達するとすれ
ば、身体的生命である出来事がそれ自身のう
ちに宇宙の諸相を含んでいからだというこ

とでなければならぬ」と。^{注(31)}

ここで、「この石は灰色である」という命題を考えてみよう。〈この石〉という主語概念で意味されているのは、石という持続体を形成する特定の一組の現実的有であり、ホワイトヘッドはそれを〈命題の論理的主体〉(logical subjects of the proposition)と呼ぶ。「灰色である」という述語概念で意味されるのは、そこに含まれている特定の一組の永遠的客体であり、それは〈命題の述語〉(predicates of the proposition)と呼ばれている。これら一組の永遠的客体はパターン化されて、一つの複合的な永遠的客体を形成する場合も、考えられる。〈この石〉が指し示す特定の一組の現実的有においては、ある現実的有は、それに先立つ客体化された現実的有を自然的順位的に感取しつつ、自らを創造しながら、やがてこうして自己創造過程の満足における終結を通して、後行する現実的有にそれ自身一つの客体として与えられ、こういう仕方では一つの系列を

形成しているのであり、しかもこの系列は限定する性格——ここでは灰色という永遠的客体——によって社会的に秩序づけられているのである。したがって、命題が表示しているのは、述語としての永遠的客体が、命題の論理的主体である一組の現実的有の、一から他への再演的繰り返しの系列において、実現を見出す可能性である。^{注(32)}しかしわれわれが、〈今こ〉で「この石は灰色である」と言明する場合、この可能性は現実化されているのであるから、それは厳密に言えば、命題としてよりも判断と呼ばなければならないのである。

五、判断について

ホワイトヘッドは、命題と判断とを区別している。一般に「 S は P である」という命題が意味するのは、 P という述語概念が表示する、ある永遠的客体ないし永遠的諸客体のパターン化としての、一つの複合的な永遠的客体が、 S という主語概念が表示する特定の諸現実的有間の一から他への諸反応の系列(nexus

of reactions) において実現を見出す可能性であり、
 、「そういう意味での、 ふ と P との結びつきの
 可能性である。^{注(33)} ホワイトヘッドはこう言っ
 ている。「命題はある前提された諸現実的有の、
 ある諸性質ならびに諸関係を通しての客体
 化の、〔つまり〕ある特定されざる主体に対
 する客体化の可能性である」と。^{注(34)} 特定の人
 が現に、 ふ と P とを結合するような言明をなす
 場合、それは最早命題ではなく、判断と呼ば
 れなければならぬ。ホワイトヘッドは、 ふ と
 P とを現に結びつけている特定の人を、〈判
 断主体〉(judging subject) と呼ぶ。命題はこの
 判断主体の抽象において、判断の与件として
 与えられているのである。命題は、判断主体
 が自らの内に感じ取る客体的与件なのであり、
 それをこうして感じ取ることを〈命題的感
 取〉と呼ばれている。そして主体が命題とい
 う形の客体的与件をいかに感取するかの方
 、つまりその主体的形式が、意識である。換
 言すれば、意識は判断の主体的形式である。

意識は、すべての現実的有の経験の原初的な有り様ではない。意識の代りに、把握ということばが選ばれた理由も、そこにある。意識はより高次の有機体の現実的有に、しかもその合成過程の後期段階に初めて現われてくる。エネルギーの流れが一の現実的有から次の現実的有へと順次的に再演されてゆく限り、そこに意識はあらわれてこない。意識は肯定—否定のコントラストと結びついている。「この石は灰色だ」という判断においては、先にも述べたように、因果的効果という仕方の知覚—自然的なもの—と呈示的直接性という仕方の知覚—感覚的諸対象において例示された永遠的諸客体、つまり概念的なもの—とが、象徴的付託を通して綜合統一されている。この場合、灰色という永遠的客体は、主語概念が表示する特定の一組の現実的有に例示されている。元来、永遠的客体はそれ自身、抽象的な概念であり、〈任意〉(any)という性格をもっている。しかしこの場合、それは直接わ

れわれの眼前にある灰色の形として、特定の
 時空的位置において例示された、くまろにそ
 の〈感覺的性質に^{注(5)}まて制限され、否定されて
 いる。ホワイトヘッドはこう述べている。「
 こうして意識は、く任意の〉とくまろしくあ
 の〉との言葉によって表示された永遠的諸客
 体間のコントラストが有力になってくること
 を含んでいる」と。^{注(6)}

では、判断とは何であらうか。この点につ
 いて彼はこう述べている。「判断は判断主体
 の〈プロセス〉における感取である。そして
 それはその主体に関して、正しいとか、正し
 くないのである。それは価値として、その主
 体の満足のうちに入ってくる。そして未来に
 おいて、諸現実的有の諸判断によって批判さ
 れ得るのである。判断はその判断主体による
 把握のプロセスにおいて、宇宙に関わる。そ
 れは原初的には、客体化された諸現実的有、
 ならびに永遠的諸客体の一定の選択に関わる
 であらう。そしてそれは永遠的諸客体の進入

によるこれらの諸現実的有の、判断主体に
 対する物理的客体化を肯定するのである……判
 断が顕在的に関わっている諸現実的有は、判
 断の〈論理的〉主体を構成し、そして選択さ
 れた永遠的諸客体は、論理的諸主体について
 肯定される〈諸性質〉ならびに〈諸関係〉を
 形成しているのである」と。^{注(37)}この引用文から
 も分るように、判断は主語—特定の—組の現
 象的有であり、判断の論理的主体と呼ばれて
 いる—と述語—諸性質とか諸関係を形成する
 限定された永遠的諸客体—とが、判断主体に
 よって結合されるところに成立する。判断主
 体が、主語と述語とを結合するというのは、
 特定の—組の現実的有について、諸性質とか
 諸関係が肯定されるということである。この
 ことは別言すれば、判断主体が、これら—組
 の現実的有による身体的な感覚諸器官の触発
 を、因果的知果という仕方の把握を通して感
 取することによって、こうして知覚されたも
 のを、呈示的直接性という仕方の知覚を通し

て、客観界に投射し、これら二つの仕方の知覚を象徴的付託を通して、総合統一することである。しかも「判断と判断主体による把握のプロセスにおいて、われわれは宇宙に関わっている」のである。ホワイトヘッドは、別の箇所でこう述べている。「判断は判断主体の観点から客体化されにものとしての宇宙に関わる、ということが考えられなければならない。それはその主体を通して、宇宙と関わっているのである」と。^{注(38)}このように考察してみると、例えば私が「この石は灰色だ」と判断する場合、私は私の観点から客体化されに宇宙に関わっているのである。そしてここで特に注意しなければならないのは、私がこうして判断することによって、私が私の観点から関わっている宇宙は、私を通して〈実在〉(reality)から〈現象〉(appearance)へ、そしてまた現象から実在へと移行するのであり、そしてこうした移行において、それは〈見積り〉(valuations)、〈転換〉(reversions)、

〈変質〉(transmutations)を経過するのである。

私はこうして判断することによって、そのつど作られつつ自らを作ってゆくのであり、新しさを宇宙に付け加えてゆくのである。そして〈判断する〉ことのうらには、単に知識を獲得することのみならず、われわれが歴史的社会的現実において、行為したり物を生産したりすることをも、そこに含めて居なければならぬであろう。こうしてわれわれの議論は、われわれをホワイトヘッドの文明論へと導いてゆくのである。

第三章 注

- (1) AI, p. 231
- (2) Ibid, p. 231
- (3) Ibid, p. 225
- (4) Ibid, p. 232-3
- (5) Ibid, p. 233
- (6) Ibid, p. 233-4
- (7) Ibid, p. 251
- (8) Ibid, p. 235-6
- (9) Ibid, p. 246
- (10) Ibid, p. 243
- (11) W. Mays, The Philosophy of Whitehead, p. 191
- (12) P.R., p. 100
- (13) W. A. Christian, an Interpretation of Whitehead's Metaphysics.
p. 79
- (14) P.R. p. 482
- (15) W. A. Christian, op. cit. p. 121
- (16) David A. Hall, The Civilization of Experience, p. 50
- (17) P.R. p. 189
- (18) W. A. Christian, op. cit. p. 102

- (19) P.R. p.95
- (20) S. p.21
- (21) A.I. p.232
- (22) W. Mays op. cit. p.50
- (23) D. W. Sherburne, *A Key to Whitehead's Process and Reality*, p. 117
- (24) P.R. p.258-9
- (25) *Ibid* p.262
- (26) W. Mays op. cit. p.88
- (27) P.R. p.260
- (28) *Ibid*, p.273
- (29) *Ibid* p.275
- (30) *Ibid*, p.297
- (31) SNW p.114
- (32) P.R. p.283
- (33) 「シーガーはルビコン河を渡った」というのは、命題である。ホワイトヘッドはまず第一に、シーガーバルビコン河を渡るのを直接目撃し、知覚しているシーガーの部下の一人を考察する。この場合、時間も場所も述語されに諸

性質も、この特殊な出来事についての彼の直接的な意識を通して、導き出されたものである。従って、この部下は判断主体であり、彼が「シーガーはルビヨン河を渡った」と言明するとき、それは判断にほかならない。さらにホワイトヘッドは、この同一の兵士が後年この河を再訪し、シーガーの渡河を回想している場合を考察している。そのさいこの兵士は、自らを過ぎ去った機会に相対的に位置せしめ、それについて類似の性質的パターンを述語しながら、この命題を〈想像的感取〉(imaginative feeling)の形において抱懐し、享受しているのである。このように、命題は〈感取のための誘因〉(lure for feeling)として働いている。

(34) PR p. 299

(35) 私はあるものを灰色として把握する時、私は暗々裡にそれと、それ以外の他

のもろもろの色と区別している。そういう意味で、概念的把握は肯定—否定コントラストという形を取る。そういう場合、意識は自然的把握と概念的把握との統合から生じてくるのである。

(36) PR p. 245

(37) Ibid. p. 291

(38) Ibid. p. 305

第四章 文明論

一、文明について

ホワイットヘットは『觀念の冒險』のなかで、文明を定義して、こう述べている。「私は文明の一定の定義として、文明化された社会は、真・美・冒險・芸術・平安の五つの性質を展示している、ということを提唱する」と。そこで、ホワイットヘットの文明論を検討するためには、文明化された社会を特徴づける五つの性質が、そしてそれらの相互関係が、追求されなければならぬ。そしてこの問題の究明は、人間の文化的諸関心であるところの、芸術、道德、宗教、科学、哲学が、そしてそれらの相互関係が、ホワイットヘットの形而上学的思想や哲学において、いかに表わされているかを、解明する鍵を与えてある。われわれが当面、主題的に追求しようとして、いゝホワイットヘットの宗教哲学思想も、彼のこうした思想や哲学の脈絡のなかで、捉えられなければならない。

さて、われわれは今迄、個々の現実的有の、作られつつ有るを、作つてゆく自己創造的な経験の市價構造を、主として話題にしてきた。これはいわばミクロの世界である。われわれがこれから主題的に考察しようとする事柄は、文明化された社会と、そこに在ける人々の常態とか文化的諸因心といった、いわばマクロの世界である。この場合、ホリエイトツドにおいて、ミクロの世界とマクロの世界とは、どのような関係において捉えられてゐるのか。結論的に言へば、両者は類比的関係にあるといえる。文明化された社会を特徴づける五つの性質は、経験のミクロ的な単位としてつそれぞれ現実的有に、典型的な仕方で、既に在るものである。

各現実的有はそれ自身の世界——実在——によつて限定されるが、自己原因的に自らを創造してゆく——現象——なのである。そのさい、現実的有の自己創造過程は、神に由来する主體的目的によつて、目的論的に限定さ

れつつ、コントラストを伴った調和の実現を目指している。このコントラストを伴った調和の実現が、<美>に外ならない。各現実的有は、その合成過程において、それ自身の世界によつて因果的に限定され、同時に、主体的目的によつて目的論的に限定されつつ、美を実現しようとする。しかもこの場合、美の実現は、それ自身の世界によつて因果的に限定され、というばかりで、過去のうちに与えられたもの、つまり実在と合致するといふ関係を持つてあるから、それには<真的>といふ形容詞が付け加えられるわけになる。各現実的有はその合成過程において、<真的美>の実現をこの目指している。そして末のイトヘットが『觀念の冒險』のなかで言つてゐる（註3）に、<現象の実在に対する目的論的適応>が芸術なるとすれば、現実的有の合成過程は、まさしく<芸術>なのである。芸術的表現活動とも言つて、現実的有の合成は、満足にないで得極にもなされる、その主体的直接性には

、蒸発し消滅する。そこに人間をも含めて、
 すべて経験の儘さかたで去る、それは
 悲劇といふこともよい。しかし當り現実的有は
 、たゞはたその主體的直接性において消滅す
 るけれども、それはそのことにより、却つ
 て後行する現実的有に対して、越えて置かれ
 たものとなるのである。いわば、自己に死し
 て、他者に生きるところに、<冒險>がある
 のである。現実的有の合成過程は、ますます<
 藝術>であり、こうした芸術的表現活動を通し
 て、人々には華麗な美的美を生み出されてく
 るとしても、それはやはり消滅する外にはな
 い。ここに、われわれは儚さを見ながらある。
 おしおし、現実的有が消滅すること、それは、それ
 が神に不死的に客體化されることでもある、
 そこにわれわれは、もうたまたま生滅流転する
 無常性の唯中にあり、恒常的なるものに近づ
 く望み、つまり安住の境地を見出すことかた
 きるのである。こうした安住の境地が、木ウ
 イトヘッドでは、<平安>といふ概念により、

を意味されてゐるのである。このように考察してくると、ホーイトハップトにおいては、現実的有を中心に据えた体系的形而上学と文明論とは、首尾一貫した密接な連関のうちにあることが分るのである。

二、文化について

ハールは文明と文化との関係について、こう述べている。「文化は人間の社会的活動としての諸産物とその性格が組織化すると、目的たらしめに諸肉心の複合である。つまり、文化は言葉の抽象的な意味で、社会を限定する諸性格の複合によつて、たらしめにこゝした諸性格の実現に向かつてエネルギーを嚮導する、芸術、科学、宗教等々の文化的〈肉心〉によつて、構成されてゐる。社会が文明化されるとこの肉心は、その文化的諸肉心が、経験の密度を目標する一般的目的を増進する、まさしくその程度においてである」と。ホーイトハップトによれば、人間は先述した通り、諸現実的有の人格的社会たるものである。そして人間は自

身をうゝ一つの社会として、より高い自然
 的なるものに社会的な環境のなかに置かれ
 る。彼はこうした環境により、限定され
 るが、自らを限定しつつ、そこに新しいものを
 産み出しつゝ、それが人間の社会的活動であ
 る。こうした人間の社会的活動は、必ず
 しも物を産み出す生産活動と、芸術的表現
 活動との、限局されし必要はないのである。
 人間は自然現象と社会現象を知り認識作
 用を、そこに含みこみこみこみこみこみこみこ
 んだ社会的活動において、次の三つの側
 面、つまり人間の行動を因果的に限定する過
 去の環境世界と、こうした過去の限定され
 る自己原因的に自らを創造する主体的な
 直接経験と、そしてこうした経験が産み出す
 新しいものを通して、未来に寄与するといふ、三
 つの側面が区別されてゐる。そしてこの
 場合、過去の世界でも未来の世界でも同一領
 域が、同時的世界である。この同時的世界は
 、人間が自己と因果的に独立した、他のものは

うの人間と、異多的同时共存の場である。人
 間のみならず「社会的活動とその諸産物を性格
 づけ、組織化する、目的と、諸関心の複合」が
 文化であり、こうした文化的諸関心は、科学
 、芸術、道徳、宗教、哲学等々と呼ばれ、文
 化的諸事物を産み出しつづけているのである。社会
 が文明化されていくと、このように、こうした文
 化的諸関心は、密度と経験が増え、コミット
 ラストを伴う調和を目指す一般的目的を、増
 進する限りにおいてである。このように考察
 していくと、社会の文明化の試みにおいても
 、文化的諸事物と文化行為者と文化団体の
 三要素があることが分るのである。このこ
 とは、現実的有りの合成過程を、次の三局面
 つまり条件が与えられると、主体的
 に直接経験、そして主体的目的の実現に
 ついて成立する満足から成るという点と対比し
 ている。この点について、ハールはこう述べて
 いる。「文化的諸事物は文化の条件であ
 る。文化行為者は文化を創造し、表現する

<諸過程>であり、文化諸目的は、文明化された社会にふけ、<満足>の諸性質である。――真と美は、経験の統制的な諸特質として、経験の諸条件を特徴づけている。芸術と冒険は、統制的な諸機能として、合成の過程を特徴づけている。平安は理想的な満足^{満足}を表現する性質である」と。

三、自然界の秩序

人間の置かれた環境界には、自然の世界と社会的歴史的な世界が存せられてゐる。これら二界をはっきり二元論的に区別する者の方か、従来立場である。前者は自然科学が主として問題にする領域であり、後者は人文社会科学の対象界である。それに対して、ホッイトヘットは現実的有にむづかしく一元論を展開する。自然界は自然法則が支配する世界である。社会的歴史的な世界に関し、¹⁰言へば、人間はそれによつて作られながら、自らを作るといふ仕方、逆にまたそれを作るといふ関係にある。人間はこゝに¹¹した世界

のなかにあつて、世界を作つてゆくのである。
 この社会的活動が文化活動に外ならない。
 もしこれを、自然の世界を除外視しては考
 へられぬことは、言ふまでもない。しかし
 、自然の世界は、通常の文化論に於いては、
 文化活動を支える背景として、消極的な意味
 で考察されるにすぎないであらう。一元論的
 な立場に立つホライトヘッドは、諸現象の有
 りによる自然の世界の秩序を、広義の文化
 的活動として捉之ていふように、私は思は
 れるであらう。

物質は何であれ、電子とか陽子と呼ばれた
 粒子によつて構成されていふというのが、現
 代物理学の物質観である。ホライトヘッドに
 よると、それらの陽子は陽子の諸機会が社
 会であり、それらの電子は電子の諸機会が
 社会である。そしてそれらの粒子は一定
 の法則に従つて、生成消滅し、運動変化して
 いる。その場合、法則が自然法則である。電
 子を構成する電子の諸機会に於いては、それ

を構成する或る機会に、それに先立つ客体化
された機会——*ここに*、この電子が置かれ
て、環境世界の客体化が、——を自然的
に把握し、そしてこの自然的把握から導き出
された永遠的客体を把握して、満足にあり
て自然的なものと概念的なものとを統合を終
極にまでたどり着くことにより、後行する機会に
越えて置かれたものと、*これ*と与えられ、*それ*
で後者もまた同様の過程を述べるのである。*そ*
*こ*に最も単純なタイプとしての〈比較的把握〉があ
り、この比較的把握を、ホリイトへのトはく
自然目的的〉(physical purpose)と呼んでいい。こ
の点について、ハールはこう述べている。「
転換された諸感覚を含む自然目的は、物理的
自然の律動的振動的な性格が、依り、*これ*と、*これ*と連
成される原初的方法である。自然にありと律
動的に、同一性の下でのコントロールの最善の
例示であり、このコントロールは、パターンに
化された脈絡の中で、経験内の均衡を可能に
し、*それ*と、*これ*と、経験の密度を供給する」

註6
である」と。

自然法則は、依つて、諸機会をそれ自身と相前後して客体化し、かくて一ツの世界の連帶性のうちに在るものたる、支配的諸様式であるといつてよい。しかもこの注意すべき一事は、自然法則が自然的把握と概念的把握との統合が、一ツ機会から他ツ機会へも再演されて成立する、諸機会ノ大範は諸社会ノ、支配的諸特徴を記述するものにするといふれば、この二諸特徴は永久不変のものではなくして、生起し衰滅してゆくものである。それゆゑ、われわれ現代の寧ろ世紀を支配してゐる自然法則的秩序の側にも、やがて新しい又いつの秩序への漸次的移行がなされることはたゞない、といふことである。しかも各機会にかつて、自然的把握と概念的把握との統合を、目的論的に限定する主體的目的は、先述した通り、神の原初的秉性に由来するものであるから、自然法則的秩序の生成と、その新しい秩序への漸次的移行は、来りてハート

にふれは、神と無縁のもうでふなりである。
 。この点について、彼は『形成途上の宗教』
 の末尾で、こう述べている。「世界に於ける
 現在の大いなる秩序は、想像もつかぬ過去
 から生起してきたのである、想像もつかぬ
 未来に、その命を失うであろう。そこには抽
 象的諸形相の無尽の境域と創造性があり、こ
 の創造性の変遷交替する性格は、そのつとめ、
 それ自身の諸被造物たるかに神——すべし
 形態の秩序は神の智慧に依存してゐる——に
 ありて決定せられるのである」と。

では、ホーイトは、自然法則をどうよ
 うに考察してゐるのか。彼は『觀念
 の冒險』のなかで、自然法則に因するもの
の教説を挙示してゐる。まず第一に、内在的
ものとしの法則の教説である。これにつ
 いて彼はこう述べている。「内在的なるものとし
 の自然の教説によつて意味せられるものは
 、自然の秩序は自然のうちに見出され、諸存
 在と、相互に構成してゐる現実の諸事物の

諸性格を表現してゐる、といふことである」
 也。この教説は諸事物の本質的相互依存性
 を前提にしてゐるから、絶対者の存在を
 含んでゐる。この場合、法則は必然なと統計
 的性格を持つものと言われ得る。そして本質
 へとへんにあると、物理学者たる見解で
 は十九世紀に知られるに至つた大抵の物理学
 の法則は、この二つ性格のもつたものである。
 尤二に、課せられたものとしての法則の教説
 である。この説は、自然の究極的構成要素と
 しての存在もつたは、実体として、他の存在も
 のから完全に分離して存在し得るものであり
 、存在するためには自身以外に何もかも必要
 としない、といふ存在方を前提にしてゐる。
 相互に独立に、全く依存してゐる諸実体の間
 係は、従つて、外から課せられたものとして
 成立するはずはない。このように外から課せ
 られた諸実体間の行動様式が、自然法則である。
 この教説は、本と種の理論を前提にして
 いる。尤三に、観察された継起の秩序として

の、つちり算たし記述としての法則の教説の
 点と。この説にみれば、自然法則は、「自然
 的諸事物の觀察された継続にかゝり、単に觀
 察されたパターンの持続にすぎず」、従つて
 自然法則は算たし記述にすぎないからである。
 第四は協約的の解釋としての法則の教説であ
 る。

ホーイトへつとは、これら四つの教説のい
 ずれに加担するとは明言してゐない。けれども
 も、われわれが今迄考察してきた彼の討論か
 ら判断すると、自然法則に因ると彼の見解は
 、第一と第二の教説の調停にかゝり、成立し
 てゐるといふに思われる。前者は神の否定を含
 んでゐる。後者は神を認めるとしてゐるが、自然
 法則をよから課すと神は、何の恣意的意志
 を自然界に押しつけ、超越的の独断者に陥
 る傾向がある。そこで彼は一方にかゝり、神
 の自然界にかゝり内在を認め、しかも他方に
 かゝり、自然法則は、自然にかゝり現實の諸
 事物の諸性格を、統計的に表現し記述してゐる。

るものにすぎない、と答へてゐる。それでは自然法則は、神に上、之上から恣意的独裁的に課せられ、もつてはなく、自然的諸事物が、神の本性に預かりながら、作られつつ自然を伴つて力く、そしてその仕方記述と答へられらるゝのである。彼はこゝ述べてゐる。「アレキサントリアの神学者たちは、世界に於ける神の内在は、大いに心を悩ませた。彼らは秩序に向つてこの世界の不可逆的な線り返しを源泉である原初的有〔神のこと——引用帯注〕が、いかにしてその本性を世界に分ち合ふかといふ一般の問題を考察した。……こゝして、瞬間的諸事物の本性の解明は、永遠的有の内在の把握を含まないものである。この教説は、課せられた法則と内在的法則との間の調停を作り出すのである。……この教説によれば、秩序への傾向の必然性は、超越的神を課せられ、竟るが、生起するものである。それは自然に於ける諸存在が、内在的神の本性を含有してゐる」といふ。

「事實から生起する」である」^{注11}と。

四、真、美、冒險、藝術、平安について
 ホワイトヘッドは真を次のように定義して
 いる。「真とは現象の實在に対する順応である。
 この順応には、強弱とか、直接間接の差
 があるかもしれない。こうした真は、多様な^{注12}
 度合と様態を伴った類似的性質である」と。現象
 の實在に対する順応的合致が真である。こ
 れが、現象が實在に順応するわけでは、それ
 新しき創造はなしていない。實在から現象
 への移行は、現実的有の客体的条件は
 「〈見積り〉、〈転移〉、〈変質〉」を受ける
 のである。それと同様に、人間の社会的活動
 においても、客体的に与えられた文化的諸事
 物——實在——は、現象への移行において、
 変質をこゝろをうてゐる。従つて、現象と實
 在との関係は、単に真的な関係に尽きるとい
 へない。それには、現象の實在に対する同
 的論的適応が与えられなければならない。こうした同
 的論的適応を目標とする経験が、美的創造活動¹³の

のである。美的創造活動は、真的美の実現を
指向して行つてゐる。

美とは何であるか。ホワイトヘットはこ
う述べている。「美とは最大限の効果を作出
すため、経験の種々雑多な項目が、相互に内
的に順応するものである。こうして美は実在
の要素と要素とを構成する相互関係、なほこれに
現象の要素と要素とを構成する相互関係、とし
てまた、現象の^{註13}実在に対する諸関係に関わ
るのである」と。人間の美的経験においては、
現象は実在に対して順応的であり、真的であ
るわけはない。こうした真的順応的關係に
おいては、連続性とか秩序が支配してゐる。
しかし秩序がけつて十分ではない。秩序は単
に繰り返すとか、旧套の墨守とか、マニエ
リスムに変質堕落するであろう。そうである
ためには、新しさの創造が必要であらうとい
ふ。しかし新しさの創造といつても、それは
無からの創造を意味するものではない。実在
への順応にともなうものでなければならぬ。

要は、<新しさを開始する秩序>である。^{理14}
 美的経験は、秩序と新しさのコントラストを
 伴う、均衡を取れた調和の実現をこそ、目指
 しているのである。

同じことは別の角度からも論ずることがで
 きる。われわれが自然に加へて、そこから
 文化的諸事物を創造するよう、芸術的な創
 作活動を基としてやろう。この場合、われわれ
 の美的経験を表現した文化的諸事物は、人為
 的という性格を持たなければならぬ。しか
 し人為性の主張をなからずいって、自然に
 全く相反したものである、ことはたしかに。従
 うて、われはまた、自然との順応性、つまり
 自然らしさを持つことが要求される。そのこ
 れは、自然性と人為性とのコントラストを伴っ
 た均衡ある調和が、なされなければならない。こ
 れは、観点から、ホワイトヘッドにこの述べて
 いる。「芸術の本質は、人為的であることであ
 る。しかし芸術を完成は、依然として芸術
 でありながら、自然に復帰するところである」

説15

と。完成された芸術品は、それが依然として
 芸術品でありながら、自然に復帰するやうに
 成立するやうである。このやうな意味で、ホ
 ーイトヘッドは、「芸術は、結局のところ、
 自然の教育だ」と言つてゐるやうである。^{註16} 同
 問題について、彼は『形成途上の宗教』のた
 かで、別の観点からこゝ述べてゐる。「美的
 経験の誕生は、創造的目的によつて二つの原理
 の維持次第である。(1) 斬新な結果は、根拠
 と若干の同一な性格を保持するやうに、「根
 拠との」関連性にある、段階づけられてゐ
 るわけにはなからぬ。(2) 斬新な結果は、その
 若干の同一の性格に因して、根拠とあるコ
 ントラストを保持するやうに、「根拠との」関
 連性にある、段階づけられてゐるわけにはな
 らない」^{註17}と。芸術の目的は真と美とのコ
 ントラストにもとづく調和、つまり美的美の実現
 にある。美は真を欠くこともできず、真は美
 を欠くこともできない。ホーイトヘッドによ
 り、真を欠く美は、レベルの低いものであ

り、童厚の不足を伴っている。逆に、美を
なく、真に、末梢性に陥してしまっている。

真が肝心であるのは、美が存在するからである。
注18

ここで特に留意すべき一事は、<芸術>な
る言葉によって意味されているのが、単に芸
術家と称する特定の人間の創作活動のみに止
まらない、という点である。ハールも主張して
いるように、芸術とはすべての経験に内属す
る自己創造性の経験、なうむに表現である。
注19
こうした意味での人間の芸術は、文化的諸事
物の生産に帰趨する、自己創造的な表現活動
である。こうした芸術の目的は、経験のうち
に、真と美とを達成することであり、真的美
の実現が芸術の完成である。

次に、<冒険>とはどういうことであろうか。
オウイトハットの主要な著作の一つに、
『観念の冒険』というタイトルが付されたもの
がある。事実を徴すると、彼が文明
論において、冒険は非常に重要な概念である

注20

。冒險は<新し<完全性への探求>であり、
 「それなしでは、文明は完全に凋落する」の
 である。ホワイイトヘットにすれば、文明が頂
 点に達すると、次々二つ可能性が生じる。一
 は、かつての文化遺産の再発見的繰返しであり、
 それによって感傷性が増強され、
 姑息因習が支配するようになる。正統派的教条主義的
 ドグマが、冒險的進取の気性を抑え閉塞する
 ことになる。こうした姑息因循な社会状況に
 対して、風刺が現われよう。風刺は独創的創造
 的精神の最後の火花である。オニの選
 択肢は、新し<可能性か、こうした緩慢な衰
 亡に取って代わることである。ある民族
 は、ある種の形態の文明にあり、凋落し衰
 滅するが、その際、それ自身の独創性の創造
 的源泉を枯渇してしまふことはない。ホ
 ワイトヘットはこう語っている。「われわれ
 の現代は、文明の新し<方向への過

渡期と見られ^{注22}ることを希望し^{注22}よう」と締め括
 っている。そして、現代文明に対する彼の
 秘かな願望がこめられ^{注22}ているように思われる
 。こうした第一の可能性にふたつは、ある民
 族のあり種の形態の文明は、その終焉に達さ
 されたから、それ自身、独創性、冒険的衝動
 は、この民族をして「死して生えよ」とい^{注22}う仕
 方で、別種の形態の文明の探求へと駆り立て
 て力づけるから。このように立場から、ホリ
 イトへっトは低次元の完全性よりも、高次元
 目的への志向性を伴った未完性を、より高し
 とし^{注23}てい^{注23}う。そして賢明な警世の言として、
 「同一タイプの完全性の連続的な実現に、あ
 り全幅的に自足安住するな」と述べてい^{注24}る。
 。ハールもこの言っている。 「ホリイトへっ
 トの見解では、文明の可能性は、経験の均衡
 ある複合性を持てる得る、諸タイプの秩序の連
 成たるかに維持と結びついている。そして
 人間の歴史は、人間経験の文明化の歴史であ
 る。人間の文明化というものは、諸概念の冒險

である。—— 冒険は達成された完全性の超越
—— したがって超越が現在の経験を改善すべ¹²²⁵
いといふ要求に従った超越である。と。

さて、〈現象の变化に対する目的論的な適
応〉が芸術であるとして、すべてこの経験は、本
りイットヘッホに於ける、この適応を通して、
コントラストにもとづく均衡の取れた整
度ある調和を自覚していふのであるから——
そこに美的秩序の工口が働いていふ——、それ
は美的出来事として成立するものである。彼が
真的美の実現に芸術の完成を見たことは、先
に述べた通りである。それはいわば、秩序と
新しい、自然性と人為性、実在と現象との、
コントラストを伴った均衡ある調和である。
そこに美的秩序がある。そして美的秩序は、
道德的秩序に帰趨するものである、それはさう
いふ、現実的有の満足に於いて自らを最終に
もたさずにとどまり、今度は後行する現実
的有に対して、越えて置かれたものとなること
と対峙していふ。ハールはこゝに述べていふ

。「美的経験は現実的有¹⁰、本質的価値経験に因¹¹りてい¹²る。個¹³的経験の有限直接性¹⁴が、美的経験の主体である。しかし美的経験は有限直接性の経験として、それ自身¹⁵、彼方を指し示してい¹⁶る」²⁶と。美的経験が自らを越えて指し示してい¹⁷るものが、道徳的経験である。木¹⁸やイ¹⁹ト²⁰へ²¹ッ²²ト²³はく²⁴主体の密度²⁵の力²⁶ヲ²⁷カ²⁸リ²⁹ー³⁰に³¹か³²い³³て、³⁴よ³⁵こ³⁶か³⁷ら³⁸概念³⁹的⁴⁰把握⁴¹が⁴²成立⁴³して⁴⁴く⁴⁵る⁴⁶こ⁴⁷ろ⁴⁸の⁴⁹主体⁵⁰的⁵¹目的⁵²は、⁵³密度⁵⁴出⁵⁵る⁵⁶経験⁵⁷を、⁵⁸夫⁵⁹ヲ⁶⁰中⁶¹一⁶²に⁶³直接⁶⁴的⁶⁵主体⁶⁶に⁶⁷な⁶⁸い⁶⁹て、⁷⁰次⁷¹に⁷²因⁷³連⁷⁴性⁷⁵を⁷⁶持⁷⁷つ⁷⁸た⁷⁹未⁸⁰来⁸¹に⁸²か⁸³い⁸⁴て、⁸⁵用⁸⁶指⁸⁷し⁸⁸て⁸⁹い⁹⁰ふ⁹¹と⁹²説⁹³明⁹⁴し⁹⁵て⁹⁶い⁹⁷ふ⁹⁸。と⁹⁹す¹⁰⁰る¹⁰¹と、¹⁰²美的¹⁰³経験¹⁰⁴は¹⁰⁵前¹⁰⁶者¹⁰⁷に¹⁰⁸因¹⁰⁹り、¹¹⁰道徳¹¹¹的¹¹²経験¹¹³は¹¹⁴後¹¹⁵者¹¹⁶に¹¹⁷因¹¹⁸り¹¹⁹と¹²⁰い¹²¹ふ¹²²う¹²³。

「芸術に¹²⁴な¹²⁵け¹²⁶る¹²⁷価値¹²⁸経験¹²⁹は¹³⁰＜この¹³¹私¹³²の¹³³も¹³⁴う＞¹³⁵と¹³⁶い¹³⁷う¹³⁸性¹³⁹格¹⁴⁰を¹⁴¹持¹⁴²つ¹⁴³。それ¹⁴⁴に¹⁴⁵反¹⁴⁶し¹⁴⁷て、¹⁴⁸道徳¹⁴⁹に¹⁵⁰な¹⁵¹け¹⁵²る¹⁵³価値¹⁵⁴経験¹⁵⁵は、¹⁵⁶＜他人¹⁵⁷の¹⁵⁸た¹⁵⁹め¹⁶⁰に＞¹⁶¹と¹⁶²い¹⁶³う¹⁶⁴性¹⁶⁵格¹⁶⁶を¹⁶⁷持¹⁶⁸つ¹⁶⁹。それが¹⁷⁰道徳¹⁷¹的¹⁷²愛¹⁷³で¹⁷⁴あ¹⁷⁵る¹⁷⁶。現実¹⁷⁷的¹⁷⁸有¹⁷⁹が、¹⁸⁰先¹⁸¹述¹⁸²し¹⁸³た¹⁸⁴通¹⁸⁵り、¹⁸⁶三¹⁸⁷重¹⁸⁸の¹⁸⁹性¹⁹⁰格¹⁹¹を¹⁹²持¹⁹³つ¹⁹⁴よ¹⁹⁵う¹⁹⁶に、¹⁹⁷諸¹⁹⁸現¹⁹⁹実²⁰⁰的²⁰¹有²⁰²、²⁰³人²⁰⁴格²⁰⁵的²⁰⁶社²⁰⁷会²⁰⁸と²⁰⁹し²¹⁰て²¹¹成²¹²立²¹³つ²¹⁴と²¹⁵い²¹⁶ふ²¹⁷人²¹⁸」²¹⁹

同の経験し、三重の性格を持つ、西田が喝破
 したように、個が個であるといふことは、他
 の個多に対すといふこと、つまり、個多
 個多に関わり、それらにより、無限とされること
 といふことである。個は他の個他との関わりによ
 り無限とされるたが、自らを限定すること
 により、個であり得るのである。しかも個
 が個であることにより、初め、個はく他人
 のために>有り得るのである。このように、
 自己が自己であるためには、他者とのもろも
 ろの関係を離れてはたしとすれば、われわれ
 はわれわれの善を、他者のそれと同一なものと
 して善とがとを得たのである。そこは
利己主義の克服である。個が個になり、自己
 により方々実現された価値をくこの私のもの
 >として享受する立場が、美的経験である。
 けれども、ホリエットヘットにすれば、くこの
 私のため価値>は、それ自身を越えて、他
 者のため価値でたしなくてはならない。自己が
 自己であり、自己により方々、自己の個性

を實現すること、他者への幸福への善の増進に最大限度の寄与とたより、に配慮し、責任を持つこと、そこに道德的経験は成立するのである。人は道德的経験において、こころを自己を越え出て、他者へのために行ふことである、その結果、文明の進歩に寄与することになり、文明の歴史は、絶えず新しい完全性を探求求めてかくとくにある。そしてこころは文明の進歩のためには、先に述べたように、冒険は不可忽である。このことは、道德経験においても、そのまゝ妥当なものである。

では、平安とはどのようなことであるか。芸術的な美の創造も、愛において成立する他者へのための道德的行爲も、祈禱、憐れみも、移ろひ行くものである。そこには人間に取って、避けざるべき悲劇がある。しかし、おそれないで進めば、こころは無常性が、事柄のすべてではない。そして、現実的有りの合成過程は、満足において消滅しは

するが、後行する現実的有に劣伴として与え
 られたものとナリ、神に於いて不死的に劣伴
 化されたものとナリ、事情は全く同じで
 ある。神もまた一つの現実的有であるが、そ
 れはその合成過程に於いて決して消滅せず、
 そのつと交替變化する現実的有の合成に対し
 て、常に同時的に生成の一致に於いて有と、
 いわば恒常的な存在者である。そのやがて生
 滅流転する無常性の唯中に於いて、人間もま
 た死を受けたり、儼然有限性にもかかわらず
 、無限的恒常的なものに攝取されようという直
 観にもとづく精神の安らぎが、平安である。
 この点について、ホリイトヘットにはこう述べ
 ている。「私は〔平安というこのこと〕念頭に
 浮べていくうちに、立派な行動が諸事物の本性
 に秘蔵されようという、その信頼に於いて確固
 不動の精神の資質である」と。そして、
 別の箇所ではこう言う。「平安の意味
 が最も鮮明に理解されるのは、それを諸事
 物の本性に本質的な悲劇的成り行きとの関係

に下いて、考察するにとよりてある。平
 安は悲劇の理解であり、同時にその説得であ
 る。またこのも述べている。「かくも多
 くの美、かくも多くの英雄的行為、かく
 も多くの勇氣が、移るばかり唯中で、平安は
 恒常性の直観である」と。

このように考察してくると、平安は宗教と
 密接な連関を持つてゐることを分る。美的経験とか、
 道徳的行為の傳へといふ、悲劇を、単にストーリーに思
 へて、単にストーリーに思へて、ホリイットへ
 教へてゐる。それらもういふ、たとへば、世間的に
 消滅して、月を凌駕して、神に預
 けられ、その恒常性を直観する。平安は、ホリイットへ
 教へてゐる。この平安が、ホリイットへ
 教へてゐる。避けようとする悲劇に對して、
 生かす答へである。しかもこの答へにこそ
 あり、初め、文明の発展と維持にかゝる、
 常に根本的な要素であった宗教的がいふ

し、淵源するところである。

五、芸術、道徳、宗教

有機体の哲学によれば、現実的有が生成する有に転ずることによつて、後行する現実的有に、越えて置かれるものとして与えられ、
 ———— そこに道徳的経験が成立した ————
 ———— したがって、自らを凌駕する全体性に取り取られるという仕方、そこに寄与貢献すること ————
 ———— そこに宗教的経験が成立した ————
 であつた。従つて、道徳は宗教と密接に関わつていたのである。そこにわれわれは美的経験、道徳的経験、宗教的経験の相互連関を窺ふことができる。この点について、ハールは次のように簡潔に要約してゐる。「道徳、美学、宗教は単一的な価値経験の諸区別にとつてゐることが分る。これらの区別は、ある現実態が他の諸現実態の全体と結びついてゐることの三つのアスペクトとの関連にある。選別的強調の可能性を、統一性として（そこに宗教がある——引用者註）、多様性

として（その）、道徳がある --- 引用者注）、
あるいは科学にそれ自身との関係として（その）
に美学がある --- 引用者注）、実現すること
における區別である。 ^{注3/}

先に、自らを凌駕する全体者といふたうに
、言うまでもなく、その三重の本質における
三一の大神である。個々の現実的有は、作ら
れつつ自らを作るものである。そしてその
合成過程を目的論的に限定する主體的目的は
、神の原初的本質に由来するものである。
各現実的有は、この主體的目的を実現するた
うに、原初的本質と結果的本質とを統合す
る全体者としての神、自らを凌駕しつつあ
る創造活動に参与貢献するものである。それによ
り、そのついで神のエロスが働いていたうであ
る。それゆへに現実的有は、神のエロスに働
かせるが、過度的に与えられたものによ
り限定されつつ、自らを自己原因的に創造し
終ることにあつて、換言すれば、自然的な
のと概念的なものとを総合統一にもたすこと

によつて、今度は後行すゝ現實的有に身体
 としゝ与へられゝ。このことは比喻的、
 人間経験に引き移して言へば、人は死に
 いて、たゞとてこの世に在りて肉体はとて
 、彼の近親者とか後継者たゞの追憶のたゞに
 、<死復活>して、生き続けゝといふこと
 である。このことは有限的存在者としての
 人間に許される唯一の地上的の境と呼んで差
 支へないであらう。もつとも、このことは、
 710 イトヘットに在れば、人間が死に在りて、
 神に根拠を授けられゝことによつて、可能に
 なることではあるけれども。

人間はさう行為に在りて、過去の伝統的
 もりによつて、單に因果的に限定されゝ
 であつてはなからぬ。彼は同時に、未來に
 在りてはかゝる決断を以て従つて、さう
 決断したければなりぬ。<決断>とは、事
 業の未來的な意味に在りて、切除とか切
 り離れを意味する。つまり、彼は決断を
 通して、過去の伝統のうちの在りてを切
 り離れつつ、

こうした伝統を自らの内に取り入れ、それを
 未来に向かつて生き延び、自己が真に自己
 に相対づけられたい。そこには美的経験が
 ある。しかも人間は、こうした経験に於いて
 、自らの行為が、自己の後継者たるに及ぼす
 影響を予想し、それに対して責任を負うた
 けられたい。美的経験が自己を
 越えて、道徳的经验を指示し、いふと言わ
 れる理由がそこにある。道徳的価値は、単に
 自己が自己自身との関係に於いて享受するこ
 のだけではなく、自己を越えて、他の人びとと
 の関係に於いて、実現されたい。

さて、しかしながら、ある現実的有がその
 越えて置かれた性格に於いて、後行する現実
 的有に対して、自己を越えて置かれたもの
 たること、自己を凌駕する全体者としての
 神に、不死的に寄体化されることである。
 不死的に寄体化されること、すなわち、すべて
 を内に含みつつ自己を凌駕する神に寄与貢献

する。このようにしてある。各現象的有がこのようにして
 何れを神に付加する。これは、逆に言え、神がそれ
 を何れに攝取することである。この神の攝取にかいては、何
 もを除外されるものはないのである。このことをわれわれに、
 本ワイトヘットにかいては、それは、人間が受苦を通じ、救済
 されることである。このことをわれわれは、
「わがく痛みを神」の觀念から、これを理解せよとくれている
 のである。人間は、何れに神に攝取救済されるのである。しか
 し、神のこのした救済愛は、無尽である。エックストに述べている。「本ワイトヘットが
 われわれに想起させるのは、世界を彷徨する、受苦を通じ、
この救済觀念である。そして、この意味は、世界が神の結果的
 本性の究極的調和のうちに、いかにして救済されるか、とい
 うことだ、と彼は示唆している。神の結果的
 本性は、時間的世界の真の価値、積極的な建設である。神は、
 われわれを、自己自身の本性の内から生

た事実へと変え、理想的のインパネオン^{注33}から
 る」と末りへとへつに述べている。受苦を
 通して神は摂取救済されるという確信が、わ
 れわれに平安を与えてくれるのである。人間
 は真に自己自身にたどり着くには、自己を
 凌駕しつつある全作者としての神に寄託し得
 る、という境地がある。そして平安が
 宗教的経験の根本であるとするならば、宗教は道
 徳を〈完成する〉という関係を、われわれは
 ここに認めざるをえないであろう。

神はこれ自身一つの現実的有であるが、
 決して消滅せず、他のいろいろな現実的有
 と常に生成の一致に包み込まれ、それそれの
 有を自身の内に摂取しながら、それらと概念
 的なしの自然的なものとの総合統一に果た
 するのである。そして神という一つの現実的
 有の合成過程のラピスがある。そして神はこ
 れらラピスにおいて、自己を世界に与えて
 くれるのである。これが神の越えて置かれた本
 性である。比喩的に言えば、われわれはここ

に、神のこり世に對する愛を認めることゝなつ
 きる。神はこり上、に、絶えず分るを作つて
 かく全伴者である。神はすべしものをも越え
 出てゐる。と同時に、神は常に分るをも越え
 出てかく存在者である。

もしもじわれわれがここに、有るものの
 全体を世界といふ概念で置き換へたとき、どう
 であるか。神はすなわち世界であり、そ
 に汎神論が帰着してくるといふに思われようであ
 る。けれども、ホワイトヘットは決して汎
 神論者ではない。神は分るをも絶えず越え出
 る全伴者である。神は三重の性格の三つの統一
 者として、世界を、人間をも含めたすべし
 の事物の経験を通して、否、それらと同一
 にあり、作つてかく人格的存在者たるのであ
 る。ハーツホーエンが、ホワイトヘットの神を
 万有在神教的として捉へる理由もそこにある
 のである。神が万物と同一にありて作つて
 かくこの世界にありては、それを構成する個
 々のものも、それそれ自身で在りたか

ら、否、その故を2x12に、^{註35} 全体に
 寄与貢献してゐる。こゝした個々全
 体との調和的關係は、偉大な芸術に於いて見
 出されるものである。ホワイトヘットはこゝ
 述べてゐる。「これが美しく、われわれが
 偉大な芸術に於いて見出すものである。その
 構図のいさゝこの細部は、優れそれ自身の
 権利を生きてゐる。それらは個性性を要求す
 る。にもかかわらず、全体に寄与するものであ
 る。こゝしたそれそれの細部は、偉大なる権
 利を全体から受け取る。にもかかわらず、そ
 れ自身の権利に於いて、注目を要求する個性
 性を現わしてゐる」^{註36}。こゝに
 考察してくると、ホワイトヘットが神をくせ
界の詩人と叫んでゐるのも、決して肯有で
 きないことではない。彼が宗教を、人間的の
 面的生の芸術と規定してゐるから、こゝ
 した脈絡に於いてこそ、理解されなければい
 けない。ホワイトヘットは、宗教は道
 徳なるかに芸術と密接不可離の關係にある

である。エッセンスにこの述べている。「これが
 かく神の結果的性質」である。そして本質イ
 トヘットにこの観念の展開に従えば、そ
 れに展開する美的調和として表はれるべき
 であり、そこでは、いさゝかの過ちゆき出来
 事の性質は、それが表し得る限りにおいて、
 全体的統一性への寄与者と見なされていさゝ
 である。これが、神は「世界の詩人」と言わ
 れている意味である」と。

第四章 注

- (1) A I p. 353
- (2) David L. Hall, *The Civilization of Experience*, p. x.
- (3) A I p. 344
- (4) D. L. Hall, *op. cit.* p. 73
- (5) *Ibid.*, p. 106
- (6) *Ibid.*, p. 53
- (7) PR p. 139-40
- (8) RM p. 154
- (9) A I p. 142
- (10) See, A I p. 142-151
- (11) A I p. 166
- (12) *Ibid.*, p. 309
- (13) *Ibid.*, p. 341
- (14) D. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, p. 267
- (15) A I p. 348-9
- (16) *Ibid.*, p. 348-9
- (17) RM p. 141
- (18) A I p. 344

(19) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 82.

(20) A. I. p. 332

(21) *Ibid.*, p. 360

(22) *Ibid.*, p. 359

(23) *Ibid.*, p. 339

(24) *Ibid.*, p. 332

(25) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 103

(26) *Ibid.*, p. 121

(27) PR, p. 41

(28) A. I. p. 353

(29) *Ibid.*, p. 368

(30) *Ibid.*, p. 369

(31) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 122-3

(32) D. Emmet, *op. cit.*, p. 270

(33) RIM p. 148

(34) D. L. Hall, *op. cit.*, p. 204

(35) 未りイトへットは『形成途上の宗教』
のなかで、2) 言っている。「現実世
界、[マソ]経験と思考と自然の法
則性の世界は、多々異なるが、有る共同

伴である。これら「有以全体的共同性」の共通の価値に寄与するが、それともこの共通の価値を本とするのである。同時に、これら「現実的有以」は、それら自身、個的で分離された、それら自身の価値である。それらは共通の蓄積に付加する。にも関わらず、それぞれ一つである、世界は共同体における単独性の舞台である」と (p. 86)。

(36) A.I. p. 364

(37) P.R. p. 526

(38) R.M. p. 16

(39) D. Emmet, op. cit., p. 236

第五章 ホワイトヘット¹の宗教観

一、理性的宗教とは何か

ホワイトヘットは『形成途上の宗教』のなかで、宗教の一般的定義を下して、こう述べている。「宗教はその教義の側面からいって、普遍的諸真理——もしそれらが真摯に受け取られ、生き生きと了解される時、性格を改革する効果を持つような普遍的諸真理の体系として、定義され得る」と。そしてさらに続いで、「宗教は個人が彼自身の孤独で暮らして行ずるところのものがあろう。それはその究極の満足へと展開すれば、三つの段階を通過する。それは空虚としての神から、敵としての神への転換であり、敵としての神から仲間^{注2} (companion) としての神への転換である」と書いてある。彼は『過程と実在』のなかで、宗教問題の最も一般的の公式化に触れ、それは時間的在界のプロセスが、他の諸現実態の形成に移行し、これらの現実態の新鮮さの喪失を意味しないような秩序において、結びつけ

され得るかという問いである、と述べてい
 注3
 る。これと宗教の諸定義は、ホワイトヘッド
 の宗教哲学の根本問題と密接に結び合ってい
 るのである。

さし当ってまずわれわれは、彼が宗教を「
 性格と変形する効果を持つ普遍的諸真理の体
 系」として定義している点に注目しよう。そ
 こにわれわれは彼の〈理性的宗教〉(rational
 religion)と窺い知るこゝとができる。彼は宗教を
 理性に透明で可通的で理性的なものとして把
 える一方、こうした理性的宗教と人間の性格
 と変更する効果を持つべきことを強調してい
 る。そこにホワイトヘッドの哲学体系に認め
 られる合理主義と経験主義との結合が見出さ
 れる。否、宗教の理性的性格は、現実的経験
 に功いて実現され、そこでその真理性が検証
 されなければならない。その意味で、理性的
宗教は仮設的の性格を持つてゐるとさへ考へら
 れるのである。ハールによれば、ホワイトヘ
 ッドは原理的には合理主義を信じてゐる、理

此の限界をわきまえてゐたのであり、彼の哲學的思索に於いて、それ以上理性的探求を押し進め得ない<所与性>の、常に前提されてゐるのは、その証拠である。^{注4}彼の宗教論に於いても、こうした所与性が考慮されてゐるのである。

また宗教は「個人が彼自身の孤独でもって行ふ」ところのものだ」という考え方のうちには、宗教に於ける個人主義への示唆を読み取ることも出来る。ホワイトヘッドの宗教理解には、合理的普遍主義と個人主義とは、一つに結びついてゐることは、特に注意されなければならぬ。<普遍主義> (universalism) と <孤独主義> (solitariness) 、<一般性> (generality) と <特殊性> (particularity) とは、一つに成立してゐるところに、宗教の真骨頂があるのである。但し、ホワイトヘッドは、これを矛盾対立した両概念の宗教に於ける結びつきを、弁証法的論理を通して捉えようとしてゐるのである。むしろ、宗教はその本質に於いて、

普遍的である。ゆえにこそ、個人は彼の孤独
 に陥いて行ずるところのものであり得るので
 ある。キリスト教はその母胎であるユダヤ教
 の民族宗教的性格を払拭して、普遍的な世界
 宗教化への第一歩をしろした時期に、遍狭な
 民族国家ポリスの崩壊に伴って、各人はあく
 まで個人として、どこにでも自由に旅行し得
 るようになつた時代であつたことは、
 決して偶然ではないのである。宗教は、例え
 ば、イエスの受洗と仏陀の覚醒に見られる
 ように、特定の時期の、特定の人間の直接的
 な宗教直観から生まれるが、しかしそれは同
 時に、一般の普遍的なものへと拡散伝播して
 ゆくのである。^{注5} そこには既に、特殊性と一般
 性との統一があり、けつまりと着取られるの
 である。彼はこう述べている。「偉大なる理性的
 宗教は、種族的と社会学的とさへ区別され
 た、普遍的なものである宗教意識の出現の結
 果である。それは普遍的であるゆえに、平
 庸性の響きと導き入れるのである」^{注6}

宗教の本質が普遍的だということ、それが誕生したその直接的環境から離脱せしめられるということであり、民族宗教から世界宗教へと転換されるということである。このことは、キリスト教に関して言えば、イエスの福音がユダヤ教という偏頗な民族宗教的枠組を離れて、ユダヤ人にも異邦人にも等しく宣布布教されるべきだということと対応するし、仏教的に言えば、仏陀の覚醒が、カルマ——普遍的真理——の知解にあるとする立場と対応している。そして宗教の本質が、このように普遍性にあればこそ、人間はそれと自分の孤独に効いて行ずることかである。彼はこのように述べている。「かくて今日、天国に行くのはフランスではなく、個々のフランス人であり、ネハんに違ふのは中国ではなく、中国人である」と。

二、エンバ＝オンとしての神

次に、ホワイトヘッドはエンバ＝オンとしての、つまり後としての神に、宗教の極致を

みてゐる。理性的宗教は、愛の神と信仰の対
 象としてゐる。こうした宗教は、彼によれば
 、三つの段階を通過してゆく。空虚としての
 神から敵としての神へ、そして敵としての神
 から愛としての神へ。ここで、空虚としての
神という概念で何の意味されてゐるのか、的
 確に理解するのは極めてむずかしい。けれど
 も、誤解を虞れずにあえて言えば、例えば、
 プラトンのリセポタクル^(L)が、理解されてい
 るのではなからうか。プラトンはリセポタクル
 、つまり空の容器のようなものと、〈一切
 の生成の養母〉(the fostermother of all becoming)
 と呼んでゐる。^{注8}そしてそれは『タイムイオス』
 では、自然的世界の多なる現実態と、相座の
 性質に構成要素として内在してゐる仕方だ、
 とプラトンは解説してゐる。従つて、リセポ
 タクルは、こうした種々なる現実態から抽象
 されると、それ自身全く無記号の空虚にすぎな
 いのである。こうしたリセポタクルが、プラ
 トンの対話篇に於いて、神格的とみなされてゐ

3 かとうかは、プラトンの哲学にほとんど造
 詣を有しない筆者には、確言するすべはない
 。しかし、少なくとも、ホワイトヘッドの
 神観には、その外延的連続性という概念に
 両現されて、彼の宇宙論に因って重要な契機
 を構成していることは、第一章で述べた通り
 である。メイスは、外延的連続性はホワイト
 ヘッドの哲学思想に因って、リセポタクルと
 ほとんど同義に使用されており、しかもこれ
 ら両概念は、永遠的諸客体の境域と同一の事
 柄を表現している、と解釈している。リセポ
 タクルを外延的連続性と同義に捉え、さらに
 それを神の原初的本性のうちに観現されて
 有る永遠的諸客体の境域と同一視するメイス
 の見解の是非は、しばらく置いて、リセポタ
 クルと神の一つのアスペクトと密接な連関を
 持ったものとみなすことがホワイトヘッドの
 見解だ、という点ではほとんど異論はないで
 ある。しかし、彼によれば、神はそれに尽
 きるものではないのである。

次に、〈敵としての神〉(God the enemy)とい
 うことで意味されているのは、何であらうか
 。それはキリスト教にも踏襲されている、エ
 ンヤ教的な神——人間の罪惡を徹底的に害く
 超越的な怒りの神——であるように思われる
 。そこでは、神は〈皇帝としての支配者のイ
 メージ〉(image of an imperial ruler¹²⁹)に因¹²⁹いて、
 描かれている。ホフイトヘフドは、セム族に
 特有の超越的な神観と、こう描きしてゐる。
 「一定の人格的な個体のセム族の概念——その
 存在は絶対かつ非派生的である、一つの究極
 的な形而上学的事実であり、そしてそれは、
 われわれの現実世界と対する派生的な存在を
 決定し、秩序づけたのである。このセム族の概
 念は、より初期の民間諸宗教の種族的神々の
 合理化である、それは超越の極端な教義を表
 現してゐる」と¹²¹⁰。こうした超越的な神は、し
 ばしば、〈暴君〉(tyrant)とか〈独裁者〉(
 despot)というイメージと帯びかたである。そ
 して、こうした神に對して、人間は恐れとか

憎悪の感情を抱くのである。それを敵として
り神である。

なお、付言すれば、ホワイトヘフドのパウ
ロなる此にパウロ主義神学の否定も、パウロ
が神に因して、人間の罪惡を徹底的に審く義
の、怒りの側面を強調することによって、セ
ム族の神觀に復帰したと見る点に存するりで
ある。こうした事柄について、ロ－ウエは『
ホワイトヘフドの理解』のなかで、ホワイト
ヘフドがパウロへの嫌惡を口にしたある講演
での印象を、次のように書きとめてゐる。「
一九三九年、三月三十日、マサチューセツ
・ケンブリッジのアングリカヌス協会の来刊
行の挨拶に因いて、私は彼が彼のすべての読
者に衝撃を与えるようなこと、つまり聖パウ
ロへの度々過ぎる嫌惡を説明してゐるのと、
耳にした。聖パウロは、恐らく彼自身、憎惡
者ではなかったが、彼は宗教的事柄に因いて
、憎惡の発展へと導いてゆくようなやり方を
持っていた。（私見では、彼はしばしばパウ

口に対して、公平さを欠いてゐた。しかしこ
 の問題は理性よりも氣質によつて、決着がつけ
 られることは、不可避であらう。) 一般に
 言つて、『アンチ・キリストは宗教的感情
 に憎悪を混入することである』。こゝに於て
 こと(つまり、宗教的感情に憎悪を混入する
 こと……引用者注)が、しばしばあつたので
 、彼は『宗教は人間の野蛮さの最後の避難所
 である』と書くことのできないものである』と^{12/12}。

こうしたパウロは神学に対して、ホワイトヘ
 フドは人間イエスのイメーと対峙させてい
 る。彼はこう述べている。「キリストの生涯
 は、上から支配する力の顯示ではない。その
 榮光は、それと認知し得る人々に取つてであ
 つて、この世に取つてではない。その威力
 は、その(むき出しの)力(force)の欠如に
 ある。それは決定的な至上の理想を持つてい
 る。世界歴史のその時点で、二分されるゆゑ
 んである』と^{12/13}。敵としての神から愛としての
 神への移行に、宗教の極致を見るホワイトヘ

フトは、もし現代人が神を見出すことのでき
 るとすれば、それは恐れと希望を通してで
 はなく、愛を通してであり、パウロの助けを
 借りてではなく、ヨハネの助けを借りてな
 と言っている。¹²¹⁴ こうした考へ方がわれわれに
 想起させることは、ホワイトヘッドの『有機
 体の哲学』のなかで、神の原初的な性から由
 来することの、各現実的有と目的論的に規
 定する主体的目的は、むき出しの力としてで
 はなく、あくまでも説得的誘因として働くこ
 とであり、この主体的目的と実現し終
 った現実的有は神の結果的な性に攝取救済さ
 れることであり、最後に、神は自らに
 対して原初的な性と結果的な性と統合にもた
 らすことによって、そのつと自らと世界に与
 えてくる、ということである。そこには常に
 、愛としての神の強調されているのである。

「この世に及ぼす神の要素は、強制の執行者
 としてではなく、説得的執行者として考へら
 れるべきである」¹²¹⁵ と彼は述べている。イエス

・キリストの宗教は、支配するカイクルとも、仮借のない道徳家とも、そしてまた、不動の勤着とも強調しなさい。これはこの世に於ける柔和な諸要素と説き、これらの諸要素は、緩やかに、かつ平穩のうちに、遂にまつて勤くのである。そしてそれはこの世のものである、天国の現存的直接性のうちに、その目的と見出すのである」^{注16}。

こうして、パウロ主義とイエスの教説と比較対照させた上で、前者を否定し、後者を肯定する点で、ホワイトヘブドは、ある意味で、マルチン・バーバーなるものに田辺元と軌を一にしていると言わなければならぬ。バーバーは、神人としてのイエス・キリストの中保者性——パウロ神学——を否定して、イエスと〈偉大な兄弟〉として、どこまでも人間主義的に抱えようとする。また、田辺元も、イエスと対格とした信仰——パウロ主義——と、イエスと主格とした信仰とを区別し、前者を否定して、後者を復帰即革新的に実現す

ることから、今日現代人に緊急の課題である第
二次宗教改革の内容と成すのでなければなら
ぬ、と力説している。

三、神と在界との逆対応

ところで、宗教の根本的問いは、時間的
在界のフロンティア諸現実態の形成へと移行し
、これらの現実態が新しさの喪失を意味しな
いもうな秩序に於いて、結びつけられるかど
うか、に関わっているとする定義から、われ
われはいったい宗教に関するどんな教説とく
み取りをこのかてするであろうか。この問題は
論じつめれば、神と在界との連関の内にに帰
着せしめることゝなす。そしてこの問い
に關しては、われわれは前章でかなり詳しく
検討したので、ここではただ、『觀念の冒險
』からの、ホワイトヘッドの次の文章を引用
するだけに留めたいと思う。彼はこう述べて
いる。「形而上学を要求することは、もろも
ろの個物の多様性と、宇宙の統一性と調和す
るものとして示す解決であり、そして在界と

、神との統合を要求するものとして、神と、
 在界との合一を要求するものとして示すよう
 な解決である。また健全な教義を要求するの
 は、神の本性に於ける諸理想が、それらが神
 の本性のうちに位置してゐることによつて、
 いかにして創造の前進に於ける説得の要素で
 あるかと、理解することである」と¹²¹⁷。そして
 こうした神と在界との関係は、結局、万有在
神教的な立場で初めて理解され得ること、
 われわれが既に纏説した通りである。

ところで、汎神論が神と実在の諸事物の総
 体性としての在界と同一視するところに成立
 するとすれば、ホワイトヘッドは汎神論者で
 はないことは、明らかである。他方に於いて
 、万有在神論は、在界は神のうちのみにあり
 、神は在界以上であること、つまり神は在界
 と内に含んでゐること、と主張するのであり
 、われわれはホワイトヘッドの神観と万有在
 神教的として、解説して見たのである。とこ
 ろホワイトヘッドの宇宙論では、在界は草

に諸事物の総体として、靜的に捉えられている
 のではない。世界は絶えず自らを形成しつ
 つあるものとして、動的に捉えられているの
 である。ホワイトヘッドはこう言っている。
 「すべての宗教の基礎である宇宙論の主題は
 、絶えざる統一性へと移行する世界の動的な
 努力を物語ることであり、世界の多様な努力
 を吸収することによって、その完成の目的を
 達する神のグイ^{12/18}ズ¹⁸の、靜的威嚴を物語る
 ことである」と。ホワイトヘッドの宇宙論に
 依ける、神と世界との錯綜した関係は、世界
 という概念の両義性にあるのではないか
 。それはある時は〈多なる諸現実態〉(multiplicity
 of actualities)として、靜的に理解されるし、
 またある時は、それ自身、多なる諸現実態で
 ありながら、絶えず統一性を求めようとする
 努力に依りて、動的に理解されているのであ
 る。そしてもし後者の意味での世界の強調さ
 れることをすれば、それは単に神の内に含まれる
 とは言えず、従って、ホワイトヘッドの神観

と単純に万有在神論的と解釈することでも
 行くなる。事実、クリスチャンは、ホワイト
 ヘッドと万有在神論者とするハーブ・ホーンの
 著述を反駁し、否定している。^{注19} もっとも、
 クリスチャンのこうした反駁は、同時にまた
 、ホワイトヘッドの神が人格的ではない、つ
 まり人格的系列に於いて秩序づけられた、諸
 現実的有の社会ではない、とする論拠に立っ
 ている。ホワイトヘッドに於いて、神が人格
的であるか否かは、われわれと複雑に絡み合
 った議論の迷路へ誘い込むことにはなるわけ
 で、ここでこの問いに決着をつけることは、わ
 れわれの力に余るけれども、世界と内に含む
 神が人格的でなければならぬとするのか、
 万有在神論の有力な論拠であるのか、神
 に人格性が否認されることは、万有在神論と
 内から握りくずすことにはなるのである。こ
 のように考察してみると、ホワイトヘッドは万
 有在神論者であるとは、一義的には言えな
 くなるのである。とすれば、われわれの今まで

の解答は間違いないものであるか。かかる諸問題はいったいどのように考察すべきものであるか。

ホワイトヘッドによれば、世界の多なる現実態でありながら、絶えず統一性を求めようとする、その自己形成作用は、神の世界への内在と離れては考えられぬのである。神の原初的本性によって観想された「イデオ」は、神のエロスとして、そのつとを起する各現実的有に後因するのであり、神の結果的本性によって、概念的なものの——神による永遠的諸客体の概念的見取り——が自然的なもの——満足によってその合成を終結した現実的有が神による自然的抱握——と統合にもたえられ、このことによって、神は意識的、つまり人格的となる。そしてこの現実的有はそれ自身の客体的不死性と世界に寄与するのである。ここに世界の完成された統一性を求めようとする形成作用がある。この場合、神はその結果的本性によって、この現実的有と自然的に抱

握するとは、この現実的有がそれ自身の客
体的不死性と寄与する世界と神が自然的に抱
握することに外ならず、神はこうして世界に
内在したから、神のガイジョンを世界の内で
実現しようとするのである。

他方において、神は原初的な性と結果的な
性へと統合にもたさずことにより、越えて
置かれたものとなる。神のこうした越えた置
かれた本性が、各現実的有の合成からなす
スタートする〈それ自身の世界〉である。こ
の場合の世界は、バラバラな諸現実態の多様
性として与えられているのである。神は自
らのガイジョンを実現するためには、こうした
世界の秩序性から出発する外はないのである
。そして、神は多と一たらしめる〈被造物的
創造者〉としての現実的有の自己創造過程を
通して、諸現実態の多様性としての世界と統
一性へと移行せしめることにより、自と
実現するのである。このように考察してくる
と、神と世界とは、ホワイトヘッドの宇宙論

に功いては、相互に反対のことも要求し合っ
 ているのである。彼はこう言っている。「神
 は自然的多様性を求めるところ、全精神
 性の無限の振動であり、ガイジヨの統一性
 である。世界は完成された統一性を求めるこ
 ところ、有限の諸現実態の多様性である。
 神も世界もいずれも、靜的完成に到達しな
 い。両者とも、究極的形而上学的根拠、（
 つまり）新しさへの創造的前進のうちに掌握
 されている。神と世界はいずれの一方も、他
 方のための新しさの道具である」と。^{12.20}エメッ
 トは、神と世界は相互に分離されると、いず
 れも欠陥を持つことになると言っている。
^{12.21}。われわれは神と世界とのこうした関係と逆
 対立的なものとして、捉えることをできると
 思う。こうした両者の逆対立的関係を度外
 視しては、われわれはホワイトヘッドの次の
 ような言葉と理解し得るであろう。彼はこ
 う述べている。「神がーであり、世界が多で
 あると言うことは、¹³とあるのは、世界がーで

あり、神が多であることか真であると同じである。世界と比較して神が勝れて現実的であることか真であるのは、神と比較して、世界が勝れて現実的であることか真であると同じである。世界が神に内在していることか真であるのは、神が世界に内在することか真であると同じである。神が世界を超越することか真であるのは、世界が神を超越することか真であると同じである。神が世界を創造することか真であるのは、世界が神を創造することか真であると同じである。神と世界は対極的な対立物 (contrasted opposites) であり、それによって創造性 (creativity) は、その多なるものか対立している離散的な多様性と、その多なるものかコントラストのうちにある合成的な統一へと転換するといふ、その崇高な課題を達成するのである。1222
 神と世界とのこうした逆対立的な交互関係を通して初めて、秩序と新しさのコントラストを伴った調和といふ美的秩序が実現さ

れ得るのである。そしてこうした世界の自己
形成作用は、自らのうちに受肉した神の工は
スと、〈今—ここ〉で与えられた状況のなか
で、作られながら自らを作りつつ、最大限の
密度ある主体的経験を目指すという仕方を実
現する、現実的有の自己創造過程を度外視し
ては考えられないのである。

神と世界とのこうした逆対立的関係と、
万有を神教的として捉えることの是非は、し
ばらく置いて、^{注23} ホワットヘッドにおいては、
ハーブホーンが指摘しているように、神は現
実的有——神は諸現実的有の人格的系列を成
す社会とは考えられてはいない。神は一つの
現実的有として、決して消滅しない。そこには
ホワースはあっても、フイニスはない。この
ことから、神に人格性を否認する有力な論拠の
一つに当たっている——として、個性性である
が、世界は単一の個体ではなく、もろもろの
個体の単なる集合体になり得るのであるから
^{注24}、世界がこのような限り、神は世

界を超越すると言わざるを得ない。神はその
 原初的本性において、世界超越的である。こ
 こでは、神は永遠であり、不変不動であり、
 絶対的であり、非依存的非派生的である。そ
 の限り、神は〈全精神性の無限の根拠〉であ
 り、〈ウイゴンの統一性〉と言われている
 。しかしながら、神に於けるこうしたウイゴ
 ンの統一性は、時間的世界においてのみ実
 現されるものであり、その限り、神は世界に
 内在しなければならぬ。かくて、神は世界
 に超越的であると同時に、内在しつつ、つま
 り永遠的であるとともに時間的であり、そし
 てウイゴンの統一性の実現に〈今——ここ〉
 での主観的直接性において、それ自身固有の
 仕方と参画しつつある、世界の多様な諸現実
 態のそれそれと、自らの内に攝取するのであ
 る。こうしてホワイトヘッドの神は、世界に
 超越しながら、自らをも越え出るといふ仕方
 で世界に内在し、そしてまた内在しながら超
 越する、自己超越的は超越者であり、その限

り、神は世界と内に含んだ万有に神教的に神
を現はせしめようとするのである。

次にわれわれは宗教・哲学・科学の密接な
相互連関を、簡単に検討したいと思う。

四、宗教・哲学・科学

ここで、哲学という言葉によって、ホッ
イトヘッドが意味しているのは、思弁哲学のこ
とである。「過程と実在」のなかで、彼は思
弁哲学を次のように定義している。「思弁哲
学は、われわれの経験のすべての要素が、依
つてもつて解釈され得るような、一般的諸観
念の整合的で論理的で必然的な体系を形づく
ることをする」とある。^{註25} 哲学がこうした一般
的諸観念の体系を形成する試みと考へられ、
しかも理性的宗教は、われわれの性格と変更
する効力を持つような、諸真理の体系として
定義されるのであるから、宗教と哲学との密
接な相互連関は、一見して明白である。ホッ
イトヘッドの企図する思弁哲学は、必然的に
宗教的諸観念と自らのうちに取り込まられ

好まう好い。たゞ、宗教は一般の諸真理の体
 系に止まらず——もしそうとすれば、それは
 哲學と已別不可能と成るう——これらの真理
 が、真摯に受け取られれば、人間の性格
 と変形する効力を持つことが要求される。換
 言すれば、これらの真理が、人間の性格と変
 更する力を持つものとして、人間の具体的経
 験のなかには、積極的に取り入れられていけ
 るはずである。そこに初めて、宗教が成立す
 るのである。従って、宗教は大雑把に言つて、
 二つの要素から構成されているといえる。一
 つは宇宙に於ける秩序——自然の秩序、
 此に美的秩序に帰趨する、^{註26} 歴史的社会的現実
 界の秩序——と形成する一般の諸要素の知解
 であり、今一つは宇宙の秩序の一般の諸要素
 が、人間の具体的経験のうちに生み出してく
 る、特殊な宗教的諸感情とか、さまざまの形
 態の宗教的態度である。宇宙の秩序の一般の
 諸要素の論理的知解——そこに宗教に於ける
 超越的普遍的側面がある——と、こうした諸

要素に対する人間の心理的反応——そこに、宗教に於ける、人間の具体的経験に内在的で、特殊で、個人的な側面がある——とが、両々相俟って、初めて宗教を形成するのである。つまり、宗教に於いては、普遍主義と個人主義（単独主義）とが、同時に成立していることを述べた理由もそこにある。

宗教が宇宙の秩序の一般的諸要素の知解を試みようとする点で、それは哲学と軌を一にする。けれども、宗教はこうした超越的普遍的諸側面に対する心理的反応を含む点で、哲学と区別される。哲学と宗教との相互関係について、ホワイトヘッドは『過程と実在』のなかで、こう述べている。「宗教は哲学の合理的普遍性と、特殊な時代の特殊な社会に於いて生起してくるところの、特殊な先人たちによって制約された諸情緒、乃至これに諸目的と結合すべきである。宗教は一般的諸観念と特殊な諸思想、特殊な諸情緒、特殊な諸目的に翻訳したものである。それは個人の興味と

、その自己破滅的矛盾性を越えて伸ばすという目標に指し向けられている。哲学は宗教と見出し、それを修正する。逆に、宗教は哲学のそれ自身の構図に織り込まなければならず、経験の諸条件の一つである」^{注27}と。

宗教の宇宙の秩序の一般の諸要素の知解を試みる以上、それは哲学と科学に学ばなければならぬことは、もちろんである。では、哲学と科学との相互関係は、いかに考えられるであろうか。結論的に言えば、哲学と科学とは相互に批判し合っている、相互補完する関係にあると言えり。両者は研究対象に関して、重複している。ただ、哲学は既に見たように、われわれの具体的な経験のすべての要素が、依ってもって解明され得る、一般の諸概念の整合的体系を構築しようとするのに反して、科学は人間の具体的な経験と、その研究領域から抽象するのである。その限り、両者に差異がある。この点について、ホワイトヘッドは『觀念の冒險』のなかで、こう述べてい

る。『哲学の任務は、現実世界の具体的な諸事
 実に例示されたものと考へられた、諸觀念の
 一致調和を作り出すことである。それは事實
 の完全な実在性を性格づけるような、そして
 それを度外視すれば、どんな事物も抽象に墮
 してしまふなければならぬような、もろも
 ろの一般性を探求する。しかし科学は抽象す
 るのであり、完全な事実と、單にその若干の
 本質的な相に關してのみ、理解すること満
 足する。科学と哲学とは、互いに批判し合ふ。
 。そして互いに、想像的資料を提供し合ふ。
 哲学体系は、科学が抽象する具体的な事實の解
 明を提供すべきである。また、諸科学は自
 己の諸原理と、哲学体系が提示する具体的な諸事
 實のなかに見出さるべきである。思想の歴史は
 、この共同的企てに於いて、失敗と成功と計
 る物語である』と。¹²²⁸

次に、われわれはホフハイットヘッドの思想に
 於いて、宗教と科学がいかに関係づけられて
 いるかと、検討しよう。科学知識が絶えず進

歩発展することとは、われわれの常識に於いて
 いる。ニュートン力学は、今日ではもはや絶
 対的妥当性を要求することではできない。それ
 に反して、宗教が一定の教義に教条主義的に
 固執するあまり、科学知識の進歩発展に盲目
 に陥り、その結果、宗教と科学との軋轢とが
 対立葛藤を惹き起こしたことは、ガリレオの
 宗教裁判に徴するまでもなく、明白な事実で
 ある。しかしホワイトヘッドが宗教を、上述
 したように、宇宙の秩序の一般的諸要素の知
 解に求めたことに鑑みれば、宗教が一定の教
 義に固執するあまり、頑迷固陋に陥ることな
 く、日進月歩する科学知識に常に漸新な興味
 を示すべく要求されることは、当然でなければ
 ならない。宗教の根本の原理は、永遠不変
 であるとしても、これらの原理の宗教的表現
 は、科学知識の進歩につれて、絶えず発展す
 ることが要求されるからである。もし宗教が
 科学知識の発達を無視して、自らの原理の宗
 教的表現に於いて、絶えず発展を怠れば、

それは時代錯誤に陥り、やがて凋落する憂き
 目を見ることも必定である。宗教経験に於いて
 も、觀念の冒險が不可欠な理由がそこにある
 。この点について、ホワイトヘッドはこう述
 べている。「それゆえ、いずれの宗教も物理
 的事実と何であれ接触を持つ限り、これらの
 事実の見方が、科学知識の発達につれて、絶
 えが修正されるなければならないことも、期待さ
 れるべきである。こうして、これらの事実の
 宗教思想への嚴密な連関は、ますます明瞭と
 なってゆくであろう。科学の経過は、宗教思
 想の肉断なき公式化に帰趨しなければならない
 、これは宗教に大いに資することになるのだ
 ある」¹²²⁹と。

五、キリスト教と仏教について

前節までで、われわれはホワイトヘッドの
 宗教哲学を特徴づけるさまざまな概念、すな
 わち〈理性的宗教〉、〈普遍主義と個人主義
 の相即〉、〈コンパニオンとしての神〉、〈
 万有在神論〉、〈神と世界との逆対立〉、〈

宗教と哲学と科学の相互関係 > なびを導き出すことへつた。ホワイトヘッドの宗教思想は、これらの概念で尽くすことはもつてゐないが、それらが相互に結びつき、相依り相俟つて、彼の宗教思想を形成してゐる、といつて大過ないであらう。これらの概念は、いわば彼の宗教思想の骨格を成してゐるのである。こうした彼の根本的宗教思想を踏まえた上で、われわれはホワイトヘッドの対仏敎観、乃至仏に對キリスト敎観を、簡単に検討しよう。

仏敎は < 智慧の宗教 > だといわれる。その場合の智慧は、諸法実相、つまりダルマの知——無知の知——であることは、言うまでもない。諸法実相を知解することによって、生死界から解脱するところに、仏敎的覺の本质がある。「仏敎は悪と自然的かつ情緒的経験の在界の、まさにその本性に本質的なものと闘ふ。それが説き聞かせる智慧は、それゆへにこうした経験の担い手である個的人格からの

解放と得るよう生を知らずることである。その
 説く福音は、この解脱が依つてもって獲得さ
 れ得る方法である」¹²³⁰とホワイトヘッドは述べて
 いる。

ところで、彼は仏教的智慧の内実たるダル
 マを、このように理解しているであらうか。
 この問題は、仏教の教義のうちでも最も難解
 で、複雑多岐にわたる問題の一つであるが、
 ホワイトヘッドはこれを端的に、〈世界が順
 応する非人格的秩序〉 (impersonal order to which the
 world conforms) とか、〈宇宙の非人格的秩序〉 (¹²³¹
 impersonal order of the universe) として、捉えてい
 るように思われる。この秩序は、世界に外から
 課せられるものではなく、世界の自己自身と
 秩序づけられるものである。こうした宇宙の非人
 格的秩序が、仏教では絶対と見なされている
 のであり、それを知解することは悟りである
 。そしてこうした開悟が宗教的解脱にほころ
 びである。従って、仏教は絶対者には人格性を否
 定する。その点、人格的絶対者を認め、そ

の意志と信ずる信仰と強調するキリスト教と対蹠的である。

人格の絶対者か、世界と人間に秩序と付課することと説くヘブライ的・キリスト教的宗教か、超越の立場であるとするれば、世界の自らと秩序づけるところに成立する宇宙の非人格的秩序の知解と、悟りの内実としてゐる仏教は、内在の立場と、いえる。こうした仏教とキリスト教の対蹠性と、ホワイトヘッドは、一方前者は〈宗教を生み出す形而上学〉(a metaphysics generating a religion) であり、他

方後者は〈形而上学を求めし宗教〉(a religion seeking a metaphysics) であるという注

方で、表現してゐる。¹²³³ ホワイトヘッドのこうした考え方のうち、われわれは両宗教の対蹠性にもかかわらず、否、対蹠的であればこそ、いふゆゑ〈宗教の対話〉を通して、相互に交流し相い補ひ合はなければならぬ必然性への示唆と、読み取ることもできる。

ところで、内在的か仏教の立場では、絶対

者の人格性を否定されて、非人格的と承えられたに對して、セム族の超越的なる神は、〈敵としての神〉となる傾向を免れない。つまり超越的なる神は、人間の意志、かんにかわらず、自らの意志——神律——を押しつける結果、人間の神に對する關係は、恐れとか憎悪を伴つてこざるを得ないのである。ホワイトヘフトはセム族の神を暴君とか独裁者として振舞う傾向に對して、常に否定的態度を取り続けてきたことは、既に指摘した通りである。彼はそこに宗教の墮落を見ていたのである。ホワイトヘフトの哲學に於いて、神の意志が宇宙の秩序に帰趨するからといって、こうした神には、恣意的な独占活動の余地は初めから残されてはいないのである。

その点で、ホワイトヘフトは、絶対者と宇宙の非人格的秩序に求めようとする、仏教的立場に同義する。けれども、仏教では、先に述べたように、絶対者は非人格的と承えられてゐる。こうした絶対者の把持方は、彼の主

張する万有在神教的な〈コソパ=オソとして
の神〉とか〈在界の詩人〉として、神と直接
には結びつかない面があるであらう。

そこで、ホワイトヘッドによれば、神は超
越的でありつつ内在的であり、内在的であり
つつ超越的であればならぬのである。こ
うなことの意味は、神は、在界の自らの秩序づ
けをするという在方で生み出されてくる在界の、
宇宙の、秩序の根拠であると同時に、人格的
な絶対者として、人間とも含めてすべてのも
のの経験と攝取救済する愛の神であればなら
ぬ、ということである。それが万有在神教
的なる神である。こうしたホワイトヘッドの神
観には、仏教的方向とキリスト教的方向との
相互関係と何らかの在方で実現しようとする
意図が、働いてゐると思ふべきであらう。
事実、ホワイトヘッドは、これら両宗教の無
交流が、それそれの宗教の墮落の因となして
ゐることを指摘してゐる。彼はこう述べてい
る。「現代思想に与ける決定的な影響として

のキリスト教と仏教との零落は、一部分は、
 それぞれの宗教が、自了と他着が不当に隔
 離して来た、という事実にもとづいてゐる。
 学習の自己満足的な衝動と、無知な轻信者た
 ちの確信が相い、俟って、それぞれ宗教と、
 それ自身の思考形態に閉塞させて来たのであ
 る。相互により深い意味を認め合う代りに、
 それが依然として、自己満足的でかつ肥沃な
 れないままにたつたのである」^{注34}と。

第五章 注

- (1) RM. p. 15
- (2) Ibid., p. 16
- (3) PR. p. 517
- (4) D. L. Hall, *The Civilization of Experience*, p. 14
- (5) RM. p. 31
- (6) Ibid., p. 47
- (7) Ibid., p. 35
- (8) AI. p. 171-2
- (9) PR. p. 520
- (10) RM. p. 67
- (11) Ibid., p. 73
- (12) Victor Lowe, *Understanding Whitehead*, p. 94
- (13) RM. p. 56-7
- (14) Ibid., p. 56-7
- (15) AI. p. 214
- (16) PR. p. 520
- (17) AI. p. 215
- (18) PR. p. 529-30
- (19) W. A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*,

p. 406

(20) PR. p. 529

(21) D. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, p. 262

(22) PR. p. 529

(23) 私見によれば、世界秩序は神と他の諸現実的有との共働の所産とする方が有神論の立場は、神と世界との逆対立的関係と度外視しては存之されたいと思ふ。

(24) Charles Hartshorne and William L. Reese, *philosophers speak of God*, p. 275

(25) PR. p. 4

(26) ホワイトヘッドは『形成途上の宗教』のなかで、こう述べている。「すべての秩序は、それゆえ、美的秩序である。そして道徳的秩序は美的秩序のある種の相にすぎない。現実世界は美的秩序の結果であり、そして美的秩序は神の内在から導き出される」と (p. 101)。

(27) PR. p. 23

(28) AI p. 187

(29) SMW p. 234-5

(30) RM p. 49

(31) Ibid, p. 67

(32) Ibid, p. 144

(33) Ibid, p. 50

(34) Ibid, p. 51